التفسير الكبير

أو

مفاتيح الغيب

للإمام

فخر الدين الرازي

٥٤٤ - ٦٠٤ هـ

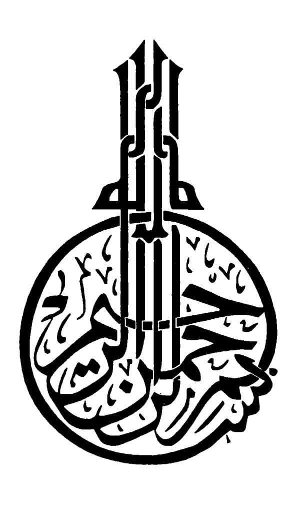
تحقيق

سيد عمران

المجلد الثاني

دار الحديث

القاهرة


بسم الله الرحمن الرحيم

التفسير الكبير

أو

مفاتيح الغيب



اسم الكتــــاب : التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)

اسم المؤلــــف : الإمام فخر الدين الرازي

اسم المحقـــق : سيد عمران

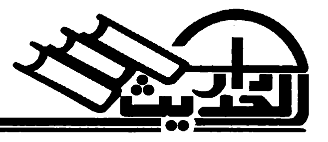
القطــــــــع : ١٧×٢٤سم

عدد الصفحـات : ٥٢٠ صفحة مجلد ٢

عدد المجــلدات : ١٦ مجلدا

سنة الطبـــع : ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م





طبـــع . نشـــر . توزيـــع

١٤٠ شارع جوهر القائد أمام جامعة الأزهر تليفون : ٢٥٨٩٩٤٠٩ / ٢٥٩١٨٧١٩ / ٢٥٩١٩٦٩٧ فاكس : ٢٥٩١٩٦٩٧

www.darelhadith.com E-mail: info@darelhadith.com

باقي سورة البقرة من الآية ٣٥ إلى الآية ١٦٧

قوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٣٥﴾﴾

اعلم أن هاهنا مسائل:

المسألة الأولى: اختلفوا في أن قوله: ﴿ٱسْكُنْ﴾ أمر تكليف أو إباحة: فالمروي عن قتادة أنه قال: إن الله تعالى ابتلى آدم بإسكان الجنة كما ابتلى الملائكة بالسجود، وذلك لأنه كلفه بأن يكون في الجنة يأكل منها حيث شاء ونهاه عن شجرة واحدة أن يأكل منها، فما زالت به البلايا حتى وقع فيما نُهي عنه فبدت سوأته عند ذلك وأُهبط من الجنة وأُسكن موضعًا يحصل فيه ما يكون مشتهى له مع أن منعه من تناوله من أشد التكاليف. وقال آخرون: إن ذلك إباحة لأن الاستقرار في المواضع الطيبة النزهة التي يتمتع فيها - يدخل تحت التعبد كما أن أكل الطيبات لا يدخل تحت التعبد ولا يكون قوله: ﴿كُلُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ﴾ [الأعراف: ١٦٠] أمرًا وتكليفًا بل إباحة، والأصح أن ذلك الإسكان مشتمل على ما هو إباحة، وعلى ما هو تكليف: أما الإباحة فهو أنه عليه الصلاة والسلام كان مأذونًا في الانتفاع بجميع نِعم الجنة، وأما التكليف فهو أن المنهي عنه كان حاضرًا وهو كان ممنوعًا عن تناوله، قال بعضهم: لو قال رجل لغيره: (أسكنتك داري) لا تصير الدار ملكًا له، فهاهنا لم يقل الله تعالى: وهبت منك الجنة بل قال: (أسكنتك الجنة) وإنما لم يقل ذلك لأنه خلقه لخلافة الأرض فكان إسكان الجنة كالتقدمة على ذلك.

المسألة الثانية: أن الله تعالى لما أمر الكل بالسجود لآدم وأبى إبليس السجود، صيره الله ملعونًا ثم أمَر آدم بأن يسكنها مع زوجته. واختلفوا في الوقت الذي خُلقت زوجته فيه: فذكر السدي عن ابن عباس وابن مسعود وناس من الصحابة أن الله تعالى لما أخرج إبليس من الجنة وأسكن آدم الجنة فبقي فيها وحده وما كان معه من يستأنس به، فألقى الله تعالى عليه النوم ثم أخذ ضلعًا من أضلاعه من شقه الأيسر ووضع مكانه لحمًا وخلق حواء منه، فلما استيقظ وجد عند رأسه امرأة قاعدة فسألها: من أنت؟ قالت: امرأة. قال: ولمَ خُلقت؟ قالت: لتسكن إليّ. فقالت الملائكة: ما اسمها؟ قالوا: حواء، ولمَ سميت حواء، قال: لأنها خُلقت من شيء حي. وعن عمر وابن عباس رضي الله عنهما قال: بعث الله جندًا من الملائكة فحملوا آدم وحواء عليهما السلام على سرير من ذهب كما تُحمل الملوك ولباسهما النور، على كل واحد منهما إكليل من ذهب مكلل بالياقوت واللؤلؤ وعلى آدم منطقة مكللة بالدر والياقوت حتى أُدخلا الجنة. فهذا الخبر يدل على أن حواء خُلقت قبل إدخال آدم الجنة، والخبر الأول يدل على أنها خُلقت في الجنة، والله أعلم بالحقيقة.

المسألة الثالثة: أجمعوا على أن المراد بالزوجة حواء وإن لم يتقدم ذكرها في هذه السورة وفي سائر القرآن ما يدل على ذلك وأنها مخلوقة منه، كما قال الله تعالى في سورة النساء:

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾[النساء: ١] وفي الأعراف: ﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾[الأعراف: ١٨٩] ، وروى الحسن عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إِنَّ الـمَرْأَةَ خُلِقَتْ مِنْ ضِلَعِ الرَّجُلِ فإِنْ أَرَدْتَ أَنْ تُقِيمَهَا كَسَرْتَهَا، وَإِنْ تَرَكْتَهَا انْتَفَعَتَ بِهَا وَاسْتَقَامَتْ»[١] .

المسألة الرابعة: اختلفوا في الجنة المذكورة في هذه الآية، هل كانت في الأرض أو في السماء؟ وبتقدير أنها كانت في السماء فهل هي الجنة التي هي دار الثواب أو جنة الخلد أو جنة أخرى؟ فقال أبو القاسم البلخي وأبو مسلم الأصفهاني: هذه الجنة كانت في الأرض. وحملا الإهباط على الانتقال من بقعة إلى بقعة كما في قوله تعالى: ﴿ٱهْبِطُواْ مِصْرًا﴾[البقرة: ٦١] واحتجا عليه بوجوه: **أحدها:** أن هذه الجنة لو كانت هي دار الثواب لكانت جنة الخلد، ولو كان آدم في جنة الخلد لَمَا لحقه الغرور من إبليس بقوله: ﴿هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ﴾[طه: ١٢٠] ، ولَـمَا صح قوله: ﴿مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَـٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَـٰلِدِينَ﴾[الأعراف: ٢٠] . **وثانيها:** أن من دخل هذه الجنة لا يخرج منها؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾[الحجر: ٤٨] . **وثالثها:** أن إبليس لما امتنع عن السجود لُعن، فما كان يقدر مع غضب الله على أن يصل إلى جنة الخلد. **ورابعها:** أن الجنة التي هي دار الثواب لا يفنى نعيمها لقوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا﴾[الرعد: ٣٥] ولقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِى ٱلْجَنَّةِ خَـٰلِدِينَ فِيهَا﴾[هود: ١٠٨] إلى أن قال: ﴿عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾[هود: ١٠٨] أي: غير مقطوع، فهذه الجنة لو كانت هي التي دخلها آدم عليه السلام لَمَا فنيت، لكنها تفنى لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[القصص: ٨٨] ولَـمَا خرج منها آدم عليه السلام لكنه خرج منها وانقطعت تلك الراحات. **وخامسها:** أنه لا يجوز في حكمته تعالى أن يبتدئ الخلق في جنة يخلدهم فيها ولا تكليف؛ لأنه تعالى لا يعطي جزاء العاملين مَن ليس بعامل، ولأنه لا يهمل عباده بل لا بد من ترغيب وترهيب ووعد ووعيد. **وسادسها:** لا نزاع في أن الله تعالى خلق آدم عليه السلام في الأرض ولم يذكر في هذه القصة أنه نقله إلى السماء، ولو كان تعالى قد نقله إلى السماء لكان ذلك أَوْلى بالذكر؛ لأن نقله من الأرض إلى السماء من أعظم النعم، فدل ذلك على أنه لم يحصل، وذلك يوجب أن المراد من الجنة التي قال الله تعالى له: ﴿ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾ جنة أخرى غير جنة الخلد.

القول الثاني - وهو قول الجبائي -: أن تلك الجنة كانت في السماء السابعة. والدليل عليه قوله تعالى: ﴿ٱهْبِطُواْ مِنْهَا﴾[البقرة: ٣٨] ، ثم إن الإهباط الأول كان من السماء السابعة إلى السماء الأولى، والإهباط الثاني كان من السماء إلى الأرض.

القول الثالث - وهو قول جمهور أصحابنا -: أن هذه الجنة هي دار الثواب. والدليل عليه أن الألف

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري في كتاب (النكاح)، باب: (المداراة مع النساء) (٥/ ١٩٨٧) حديث رقم (٤٨٨٩). ومسلم في (صحيحه) (٢/ ١٠٩١/ ١٤٦٨) كلاهما من طريق الأعرج عن أبي هريرة به.

واللام في لفظ (الجنة) لا يفيدان العموم؛ لأن سكنى جميع الجنان محال، فلا بد من صرفها إلى المعهود السابق، والجنة التي هي المعهودة المعلومة بين المسلمين هي دار الثواب، فوجب صرف اللفظ إليها.

والقول الرابع: أن الكل ممكن، والأدلة النقلية ضعيفة ومتعارضة فوجب التوقف وتَرْك القطع، والله أعلم.

المسألة الخامسة: قال صاحب الكشاف: السكنى من السكون لأنها نوع من اللبث والاستقرار و(أنت) تأكيد للمستكن في (اسكن) ليصح العطف عليه و(رغدًا) وصف للمصدر أي: أكلا رغدًا واسعًا رافهًا و(حيث) للمكان المبهم أي: أي مكان من الجنة شئتما، فالمراد من الآية إطلاق الأكل من الجنة على وجه التوسعة البالغة حيث لم يحظر عليهما بعض الأكل ولا بعض المواضع؛ حتى لا يبقى لهما عذر في التناول من شجرة واحدة من بين أشجارها الكثيرة.

المسألة السادسة: لقائل أن يقول: إنه تعالى قال هاهنا: ﴿وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا﴾ وقال في الأعراف: ﴿فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا﴾ [الأعراف: ١٩] فعطف ﴿وَكُلَا﴾ على قوله: ﴿ٱسْكُنْ﴾ في سورة البقرة بالواو وفي سورة الأعراف بالفاء، فما الحكمة؟ **والجواب:** كل فعل عُطف عليه شيء، وكان الفعل بمنزلة الشرط، وذلك الشيء بمنزلة الجزء، عُطف الثاني على الأول بالفاء دون الواو كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُواْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ فَكُلُواْ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا﴾ [البقرة: ٥٨] فعطف (كلوا) على (ادخلوا) بالفاء لما كان وجود الأكل منها متعلقًا بدخولها، فكأنه قال: (إن أُدخلتموها أكلتم منها)، فالدخول موصل إلى الأكل، والأكل متعلق وجوده بوجوده، يبين ذلك قوله تعالى في مثل هذه الآية من سورة الأعراف: ﴿وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ ٱسْكُنُواْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ وَكُلُواْ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ﴾ [الأعراف: ١٦١]، فعطف (كلوا) على قوله (اسكنوا) بالواو دون الفاء لأن (اسكنوا) من السكنى وهي المقام مع طول اللبث، والأكل لا يختص وجوده بوجوده؛ لأن من دخل بستانًا قد يأكل منه وإن كان مجتازًا، فلما لم يتعلق الثاني بالأول تعلُّق الجزاء بالشرط وجب العطف بالواو دون الفاء.

إذا ثبت هذا فنقول: إن ﴿ٱسْكُنْ﴾ يقال لمن دخل مكانًا فيراد منه الزم المكان الذي دخلته ولا تنتقل عنه، ويقال أيضًا لمن لم يدخل: (اسكن هذا المكان) يعني ادخله واسكن فيه، ففي سورة البقرة هذه الأمر إنما ورد بعد أن كان آدم في الجنة، فكان المراد منه اللبث والاستقرار، وقد بينا أن الأكل لا يتعلق به، فلا جرم ورد بلفظ الواو. وفي سورة الأعراف هذا الأمر إنما ورد قيل: أن دخل الجنة، فكان المراد منه دخول الجنة، وقد بينا أن الأكل يتعلق به فلا جرم ورد بلفظ الفاء، والله أعلم.

المسألة السابعة: قوله: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾ لا شبهة في أنه نهي ولكن فيه بحثان:

الأول: أن هذا نهي تحريم أو نهي تنزيه؟ فيه خلاف:

فقال قائلون: هذه الصيغة لنهي التنزيه؛ وذلك لأن هذه الصيغة وردت تارة في التنزيه وأخرى في التحريم، والأصل عدم الاشتراك فلا بد من جعل اللفظ حقيقة في القدر المشترك بين

القسمين، وما ذلك إلا أن يجعل حقيقة في ترجيح جانب الترك على جانب الفعل من غير أن يكون فيه دلالة على المنع من الفعل أو على الإطلاق فيه، لكن الإطلاق فيه كان ثابتًا بحكم الأصل، فإن الأصل في المنافع الإباحة، فإذا ضممنا مدلول اللفظ إلى هذا الأصل صار المجموع دليلاً على التنزيه. قالوا: وهذا هو الأَوْلى بهذا المقام لأن على هذا التقدير يرجع حاصل معصية آدم عليه السلام إلى ترك الأَوْلى، ومعلوم أن كل مذهب كان أفضى إلى عصمة الأنبياء عليهم السلام كان أَوْلى بالقَبول.

وقال آخرون: بل هذا النهي نهي تحريم. واحتجوا عليه بأمور:

أحدها: أن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾ كقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾[البقرة: ٢٢٢] وقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾[الأنعام: ١٥٢] فكما أن هذا للتحريم فكذا الأول.

وثانيها: أنه قال: ﴿فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[البقرة: ٣٥] معناه إن أكلتما منها فقد ظلمتما أنفسكما. ألا تراهما لما أكلا ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾[الأعراف: ٢٣].

وثالثها: أن هذا النهي لو كان نهي تنزيه لَمَا استحق آدم بفعله الإخراج من الجنة ولَمَا وجبت التوبة عليه.

والجواب عن الأول نقول: إن النهي وإن كان في الأصل للتنزيه ولكنه قد يحمل على التحريم لدلالة منفصلة. **وعن الثاني:** أن قوله: ﴿فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ أي: فتظلما أنفسكما بفعل ما الأَوْلى بكما تركه؛ لأنكما إذا فعلتما ذلك أُخرجتما من الجنة التي لا تظمأان فيها ولا تجوعان ولا تضحيان ولا تعريان - إلى موضع ليس لكما فيه شيء من هذا. **وعن الثالث:** أنا لا نسلم أن الإخراج من الجنة كان لهذا السبب. وسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

البحث الثاني: قال قائلون: قوله: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾ يفيد بفحواه النهي عن الأكل، وهذا ضعيف لأن النهي عن القرب لا يفيد النهي عن الأكل؛ إذ ربما كان الصلاح في ترك قربها مع أنه لو حُمل إليه لجاز له أكله، بل هذا الظاهر يتناول النهي عن القرب. وأما النهي عن الأكل فإنما عُرف بدلائل أخرى وهي قوله تعالى في غير هذا الموضع: ﴿فَلَمَّا ذَاقَا ٱلشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا﴾[الأعراف: ٢٢] ولأنه صدر الكلام في باب الإباحة بالأكل فقال: ﴿وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا﴾[البقرة: ٣٥] فصار ذلك كالدلالة على أنه تعالى نهاهما عن أكل ثمرة تلك الشجرة، لكن النهي عن ذلك بهذا القول يعم الأكل وسائر الانتفاعات، ولو نص على الأكل ما كان يعم كل، ذلك ففيه مزيد فائدة:

المسألة الثامنة: اختلفوا في الشجرة ما هي: فروى مجاهد وسعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما أنها البُر والسنبلة. وروي أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه سأل رسول الله ﷺ عن الشجرة فقال: «**هي الشجرة المباركة السنبلة**»[1]. وروى السدي عن ابن

---

(١) إسناده ضعيف. أخرجه الخطيب في (المتفق والمفترق) (٣/ ٢٢٦) حديث رقم (١٣٧٢) من طريق جويبر عن الضحاك عن ابن عباس قال: قال أبو بكر . . . فذكره وفي إسناده جويبر بن سعيد قال الحافظ: ضعيف جدًا.

عباس وابن مسعود أنها الكَرْم. وعن مجاهد وقتادة أنها التين، وقال الربيع بن أنس: كانت شجرة من أكل منها أحدث، ولا ينبغي أن يكون في الجنة حدث.

واعلم أنه ليس في الظاهر ما يدل على التعيين فلا حاجة أيضًا إلى بيانه؛ لأنه ليس المقصود من هذا الكلام أن يعرفنا عين تلك الشجرة، وما لا يكون مقصودًا في الكلام لا يجب على الحكيم أن يبينه بل ربما كان بيانه عبثًا؛ لأن أحدنا لو أراد أن يقيم العذر لغيره في التأخر فقال: (شغلت بضرب غلماني لإساءتهم الأدب) لكان هذا القدر أحسن من أن يذكر عين هذا الغلام ويذكر اسمه وصفته، فليس لأحد أن يظن أنه وقع هاهنا تقصير في البيان، ثم قال بعضهم: الأقرب في لفظ الشجرة أن يتناول ما له ساق وأغصان. وقيل: لا حاجة إلى ذلك لقوله تعالى: ﴿وَأَنۢبَتۡنَا عَلَيۡهِ شَجَرَةً مِّن يَقۡطِينٖ﴾ [الصافات: ١٤٦]مع أنها كالزرع والبطيخ فلم يخرجه ذَهابه على وجه الأرض من أن يكون شجرًا، قال المبرد: وأحسب أن كل ما تفرعت له أغصان وعيدان فالعرب تسميه شجرًا في وقت تشعبه. وأصل هذا أنه كل ما شجر، أي أخذ يمنه ويسرة، يقال: رأيت فلانًا قد شجرته الرماح. وقال تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ﴾ [النساء: ٦٥]وتشاجر الرجلان في أمر كذا.

المسألة التاسعة: اتفقوا على أن المراد بقوله تعالى: ﴿فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ هو أنكما إن أكلتما فقد ظلمتما أنفسكما؛ لأن الأكل من الشجرة ظلم الغير، وقد يكون ظالمًا بأن يظلم نفسه وبأن يظلم غيره، فظُلْم النفس أعم وأعظم. ثم اختلف الناس هاهنا على ثلاثة أقوال:

الأول: قول الحشوية الذين قالوا: إنه أقدم على الكبيرة فلا جرم كان فعله ظلمًا.

الثاني: قول المعتزلة الذين قالوا: إنه أقدم على الصغيرة. **ثم لهؤلاء قولان:**

أحدهما: قول أبي علي الجبائي وهو أنه ظلم نفسه بأن ألزمها ما يشق عليه من التوبة والتلافي.

وثانيهما: قول أبي هاشم وهو أنه ظلم نفسه من حيث أحبط بعض ثوابه الحاصل، فصار ذلك نقصًا فيما قد استحقه.

الثالث: قول من ينكر صدور المعصية منهم مطلقًا، وحَمَل هذا الظلم على أنه فعل ما الأَوْلى له أن لا يفعله. ومثاله إنسان طلب الوزارة ثم إنه تركها واشتغل بالحياكة، فإنه يقال له: يا ظالم نفسه لمَ فعلت ذلك؟ فإن قيل: هل يجوز وصف الأنبياء عليهم السلام بأنهم كانوا ظالمين أو بأنهم كانوا ظالمي أنفسهم؟ والجواب أن الأَوْلى أنه لا يطلق ذلك لما فيه من إيهام الذم.

قوله عز وجل: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيۡطَٰنُ عَنۡهَا فَأَخۡرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِۖ وَقُلۡنَا ٱهۡبِطُواْ بَعۡضُكُمۡ لِبَعۡضٍ عَدُوّٞۖ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُسۡتَقَرّٞ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٖ ٣٦﴾

قال صاحب الكشاف: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيۡطَٰنُ عَنۡهَا﴾ تحقيقه: فأصدر الشيطان زلتهما عنها، ولفظة (عَنْ) في هذه الآية كهي في قوله تعالى: ﴿وَمَا فَعَلۡتُهُۥ عَنۡ أَمۡرِيۚ﴾ [الكهف: ٨٢]قال القفال رحمه الله: هو من الزلل يكون الإنسان ثابت القدم على الشيء، فيزل عنه ويصير متحولاً عن ذلك

الموضع، ومن قرأ (فأزالهما) فهو من الزوال عن المكان، وحكي عن أبي معاذ أنه قال: يقال: أزلتك عن كذا حتى زلت عنه، وأزللتك حتى زللت، ومعناهما واحد، أي: حولتك عنه، وقال بعض العلماء: أزلهما الشيطان أي استزلهما، فهو من قولك: (زل في دينه) إذا أخطأ، وأزله غيره إذا سَبَّب له ما يزل من أجله في دينه أو دنياه. **واعلم أن في الآية مسائل:**

المسألة الأولى: اختلف الناس في عصمة الأنبياء عليهم السلام، وضَبْط القول فيه أن يقال: الاختلاف في هذا الباب يرجع إلى أقسام أربعة: أحدها: ما يقع في باب الاعتقاد، وثانيها: ما يقع في باب التبليغ، وثالثها: ما يقع في باب الأحكام والفتيا، ورابعها: ما يقع في أفعالهم وسيرتهم. **أما اعتقادهم الكفر والضلال** فإن ذلك غير جائز عند أكثر الأمة. وقالت الفضيلية من الخوارج: إنهم قد وقعت منهم الذنوب. والذنب عندهم كفر وشرك، فلا جرم قالوا بوقوع الكفر منهم، وأجازت الإمامية عليهم إظهار الكفر على سبيل التقية.

أما النوع الثاني - وهو ما يتعلق بالتبليغ -: فقد أجمعت الأمة على كونهم معصومين عن الكذب والتحريف فيما يتعلق بالتبليغ، وإلا لارتفع الوثوق بالأداء، واتفقوا على أن ذلك لا يجوز وقوعه منهم عمدًا كما لا يجوز أيضًا سهوًا، ومن الناس من جوز ذلك سهوًا، قالوا: لأن الاحتراز عنه غير ممكن.

وأما النوع الثالث - وهو ما يتعلق بالفتيا -: فأجمعوا على أنه لا يجوز خطؤهم فيه على سبيل التعمد، وأما على سبيل السهو فجوزه بعضهم وأباه آخرون.

وأما النوع الرابع - وهو الذي يقع في أفعالهم -: فقد اختلفت الأمة فيه على خمسة أقوال:

أحدها: قول من جوز عليهم الكبائر على جهة العمد، وهو قول الحشوية.

والثاني: قول من لا يجُوز عليهم الكبائر لكنه يجوز عليهم الصغائر على جهة العمد إلا ما يُنفر - كالكذب والتطفيف - وهذا قول أكثر المعتزلة.

القول الثالث: أنه لا يجوز أن يأتوا بصغيرة ولا بكبيرة على جهة العمد البتة، بل على جهة التأويل، وهو قول الجبائي.

القول الرابع: أنه لا يقع منهم الذنب إلا على جهة السهو والخطأ، ولكنهم مأخوذون بما يقع منهم على هذه الجهة وإن كان ذلك موضوعًا عن أمتهم؛ وذلك لأن معرفتهم أقوى ودلائلهم أكثر، وأنهم يقدرون من التحفظ على ما لا يقدر عليه غيرهم.

القول الخامس: أنه لا يقع منهم الذنب لا الكبيرة ولا الصغيرة لا على سبيل القصد ولا على سبيل السهو ولا على سبيل التأويل والخطأ، وهو مذهب الرافضة. **واختلف الناس في وقت العصمة على ثلاثة أقوال:**

أحدها: قول من ذهب إلى أنهم معصومون من وقت مولدهم، وهو قول الرافضة.

وثانيها: قول من ذهب إلى أن وقت عصمتهم وقت بلوغهم، ولم يجوزوا منهم ارتكاب الكفر والكبيرة قبل النبوة، وهو قول كثير من المعتزلة.

وثالثها: قول من ذهب إلى أن ذلك لا يجوز وقت النبوة، أما قبل النبوة فجائز، وهو قول أكثر أصحابنا وقول أبي الهذيل وأبي علي من المعتزلة.

والمختار عندنا أنه لم يصدر عنهم الذنب حال النبوة ألبتة لا الكبيرة ولا الصغيرة، ويدل عليه وجوه:

أحدها: لو صدر الذنب عنهم لكانوا أقل درجة من عصاة الأمة وذلك غير جائز، بيان الملازمة أن درجة الأنبياء كانت في غاية الجلال والشرف، وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه أفحش ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَٰعَفْ لَهَا ٱلْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾ [الأحزاب: ٣٠] والمحصن يُرجم وغيره يُحد، وحد العبد نصف حد الحر، وأما أنه لا يجوز أن يكون النبي أقل حالاً من الأمة فذاك بالإجماع.

وثانيها: أن بتقدير إقدامه على الفسق وجب أن لا يكون مقبول الشهادة؛ لقوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا۟﴾ [الحجرات: ٦] لكنه مقبول الشهادة، وإلا كان أقل حالاً من عدول الأمة، وكيف لا نقول ذلك وأنه لا معنى للنبوة والرسالة إلا أنه يشهد على الله تعالى بأنه شَرَع هذا الحكم وذاك؟! وأيضًا فهو يوم القيامة شاهد على الكل لقوله: ﴿لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣].

وثالثها: أن بتقدير إقدامه على الكبيرة يجب زجره عنها، فلم يكن إيذاؤه محرمًا، لكنه محرم لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ﴾ [الأحزاب: ٥٧].

ورابعها: أن محمدًا ﷺ لو أتى بالمعصية لوجب علينا الاقتداء به فيها؛ لقوله تعالى: ﴿فَٱتَّبِعُونِى﴾ [آل عمران: ٣١] فيفضي إلى الجمع بين الحرمة والوجوب وهو محال، وإذا ثبت ذلك في حق محمد ﷺ ثبت أيضًا في سائر الأنبياء، ضرورة أنه لا قائل بالفرق.

وخامسها: أنا نعلم ببديهة العقل أنه لا شيء أقبح من نبي رفع الله درجته وائتمنه على وحيه وجعله خليفة في عباده وبلاده يسمع ربه يناديه: (لا تفعل كذا) فيقدم عليه ترجيحًا للذته غير ملتفت إلى نهي ربه ولا منزجر بوعيده. هذا معلوم القبح بالضرورة.

وسادسها: أنه لو صدرت المعصية من الأنبياء لكانوا مستحقين للعذاب لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ﴾ [الجن: ٢٣] ولاستحقوا اللعن لقوله: ﴿أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [هود: ١٨] وأجمعت الأمة على أن أحدًا من الأنبياء لم يكن مستحقًّا للعن ولا للعذاب، فثبت أنه ما صدرت المعصية عنه.

وسابعها: أنهم كانوا يأمرون الناس بطاعة الله، فلو لم يطيعوه لدخلوا تحت قوله: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٤٤] وقال: ﴿وَمَآ أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَآ أَنْهَىٰكُمْ عَنْهُ﴾ [هود: ٨٨] فما لا يليق بواحد من وعاظ الأمة كيف يجوز أن يُنسب إلى الأنبياء عليهم السلام؟!

وثامنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا۟ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [الأنبياء: ٩٠] ولفظ (الخيرات)

للعموم فيتناول الكل، ويدخل فيه فِعل ما ينبغي وترك ما لا ينبغي، فثبت أن الأنبياء كانوا فاعلين لكل ما ينبغي فعله وتاركين كل ما ينبغي تركه، وذلك ينافي صدور الذنب عنهم.

وتاسعها: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ ٱلْمُصْطَفَيْنَ ٱلْأَخْيَارِ﴾ [ص: ٤٧]، وهذا يتناول جميع الأفعال والتروك، بدليل جواز الاستثناء فيقال: (فلان من المصطفين الأخيار إلا في الفعلة الفلانية) والاستثناء يُخرج من الكلام ما لولاه لدخل تحته، فثبت أنهم كانوا أخيارًا في كل الأمور، وذلك ينافي صدور الذنب عنهم. وقال: ﴿ٱللَّهُ يَصْطَفِى مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [الحج: ٧٥]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٣٣]. وقال في إبراهيم: ﴿وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا﴾ [البقرة: ١٣٠]. وقال في موسى: ﴿إِنِّى ٱصْطَفَيْتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِى وَبِكَلَٰمِى﴾ [الأعراف: ١٤٤]. وقال: ﴿وَٱذْكُرْ عِبَٰدَنَآ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ أُو۟لِى ٱلْأَيْدِى وَٱلْأَبْصَٰرِ ﴿٤٥﴾ إِنَّآ أَخْلَصْنَٰهُم بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى ٱلدَّارِ ﴿٤٦﴾ وَإِنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ ٱلْمُصْطَفَيْنَ ٱلْأَخْيَارِ﴾ [ص: ٤٥-٤٧]. فكل هذه الآيات دالة على كونهم موصوفين بالاصطفاء والخيرية، وذلك ينافي صدور الذنب عنهم.

عاشرها: أنه تعالى حكى عن إبليس قوله: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٢﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ﴾ [ص: ٨٢-٨٣]، فاستثنى من جملة من يغويهم المخلصين وهم الأنبياء عليهم السلام. قال تعالى في صفة إبراهيم وإسحاق ويعقوب: ﴿إِنَّآ أَخْلَصْنَٰهُم بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى ٱلدَّارِ﴾ [ص: ٤٦] وقال في يوسف: ﴿إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ﴾ [يوسف: ٢٤]، وإذا ثبت وجوب العصمة في حق البعض ثبت وجوبها في حق الكل لأنه لا قائل بالفرق.

والحادي عشر: قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُۥ فَٱتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [سبأ: ٢٠]، فأولئك الذين ما اتبعوه وجب أن يقال: إنه ما صدر الذنب عنهم وإلا فقد كانوا متبعين له، وإذا ثبت في ذلك الفريق أنهم ما أذنبوا فذلك الفريق إما الأنبياء أو غيرهم: فإن كانوا هم الأنبياء فقد ثبت في النبي أنه لا يذنب، وإن كانوا غير الأنبياء فلو ثبت في الأنبياء أنهم أذنبوا لكانوا أقل درجة عند الله من ذلك الفريق، فيكون غير النبي أفضل من النبي، وذلك باطل بالاتفاق فثبت أن الذنب ما صدر عنهم.

الثاني عشر: أنه تعالى قسم الخلق قسمين فقال: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱلشَّيْطَٰنِ ۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱلشَّيْطَٰنِ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ [المجادلة: ١٩] وقال في الصنف الآخر: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱللَّهِ ۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [المجادلة: ٢٢] ولا شك أن حزب الشيطان هو الذي يفعل ما يرتضيه الشيطان، والذي يرتضيه الشيطان هو المعصية، فكل من عصى الله تعالى كان من حزب الشيطان، فلو صدرت المعصية من الرسول لصدق عليه أنه من حزب الشيطان ولصدق عليه أنه من الخاسرين ولصدق على زهاد الأمة أنهم من حزب الله وأنهم من المفلحين، فحينئذ يكون ذلك الواحد من الأمة أفضل بكثير عند الله من ذلك الرسول، وهذا لا يقوله مسلم!!

الثالث عشر: أن الرسول أفضل من المَلَك فوجب أن لايصدر الذنب من الرسول، وإنما قلنا:

إنه أفضل لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٣٣]، ووجه الاستدلال به قد تقدم في مسألة فضل المَلَك على البشر، وإنما قلنا: إنه لما كان كذلك وجب أن لا يصدر الذنب عن الرسول لأنه تعالى وصف الملائكة بترك الذنب فقال: ﴿لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ﴾ [الأنبياء: ٢٧]. وقال: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦]، فلو صدرت المعصية عن الرسول لامتنع كونه أفضل من الملك؛ لقوله تعالى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ﴾ [ص: ٢٨].

الرابع عشر: روي أن خزيمة بن ثابت شهد لرسول الله ﷺ على وَفق دعواه فقال رسول الله ﷺ: «**كيف شهدت لي؟!**» فقال: يا رسول الله إني أصدقك على الوحي النازل عليك من فوق سبع سموات، أفلا أصدقك في هذا القدر؟! فصدقه رسول الله ﷺ وسماه بذي الشهادتين[1] ولو كانت المعصية جائزة على الأنبياء لما جازت تلك الشهادة.

الخامس عشر: قال في حق إبراهيم عليه السلام: ﴿إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة: ١٢٤] والإمام من يؤتم به فأوجب على كل الناس أن يأتموا به، فلو صدر الذنب عنه لوجب عليهم أن يأتموا به في ذلك الذنب وذلك يفضي إلى التناقض.

السادس عشر: قوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤] والمراد بهذا العهد إما عهد النبوة أو عهد الإمامة: فإن كان المراد عهد النبوة وجب أن لا تثبت النبوة للظالمين، وإن كان المراد عهد الإمامة وجب أن لا تثبت الإمامة للظالمين، وإذا لم تثبت الإمامة للظالمين وجب أن لا تثبت النبوة للظالمين، لأن كل نبي لا بد وأن يكون إمامًا يؤتم به ويقتدى به.

والآية على جميع التقديرات تدل على أن النبي لا يكون مذنبًا، أما المخالف فقد تمسك في كل واحد من المواضع الأربعة التي ذكرناها بآيات ونحن نشير إلى معاقدها ونحيل بالاستقصاء على ما سيأتي في هذا التفسير إن شاء الله تعالى: **أما الآيات التي تمسكوا بها في باب الاعتقاد فثلاثة:**

أولها: تمسكوا بالطعن في اعتقاد آدم عليه السلام بقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ [الأعراف: ١٨٩] إلى آخر الآية. قالوا: لا شك أن النفس الواحدة هي آدم وزوجها المخلوق منها هي حواء، فهذه الكنايات بأسرها عائدة إليهما، فقوله: ﴿جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٠] يقتضي صدور الشرك عنهما. والجواب لا نسلِّم أن النفس الواحدة هي آدم وليس في الآية ما يدل عليه، بل نقول: الخطاب لقريش وهم آل قُصي، والمعنى خلقكم من نفس قُصي وجعل من جنسها زوجة عربية ليسكن إليها، فلما آتاهما

---

(١) صحيح: أخرجه أبو داود في كتاب (الأقضية)، باب: (إذا علم الحاكم صدق الشاهد) (٣/ ٣٠٨) حديث رقم (٣٦٠٧). والنسائي في كتاب (البيوع)، باب: (التسهيل في ترك الإشهاد على البيع) (٤/ ٢٨٢) حديث رقم (٤٦٦١)، وأحمد في (مسنده) (٥/ ٢١٦). جميعًا من طريق الزهري أخبره عن عمارة بن خزيمة أن عمه حدثه وهو من أصحاب النبي ﷺ قال... الحديث.

ما طلبا من الولد الصالح سميا أولادهما الأربعة بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي، والضمير في (يشركون) لهما ولأعقابهما، فهذا الجواب هو المعتمد.

وثانيها: قالوا: إن إبراهيم عليه السلام لم يكن عالمًا بالله ولا باليوم الآخر: أما الأول فلأنه قال في الكواكب: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ [الأنعام: ٧٧] وأما الثاني فقوله: ﴿أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠] والجواب: أما قوله: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ [الأنعام: ٧٧] فهو استفهام على سبيل الإنكار، وأما قوله: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠] فالمراد أنه ليس الخبر كالمعاينة.

وثالثها: تمسكوا بقوله تعالى: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَءُونَ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ [يونس: ٩٤] فدلت الآية على أن محمدًا ﷺ كان في شك مما أوحي إليه!! والجواب: أن القلب في دار الدنيا لا ينفك عن الأفكار المستعقبة للشبهات، إلا أنه عليه الصلاة والسلام كان يزيلها بالدلائل.

أما الآيات التي تمسكوا بها في باب التبليغ فثلاثة:

أحدها: قوله: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰ ۝ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ [الأعلى: ٦، ٧] فهذا الاستثناء يدل على وقوع النسيان في الوحي.

الجواب: ليس النهي عن النسيان الذي هو ضد الذكر؛ لأن ذاك غير داخل في الوُسع بل عن النسيان بمعنى الترك، فنحمله على ترك الأَوْلى.

وثانيها: قوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّىٰ أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ﴾ [الحج: ٥٢] والكلام عليه مذكور في سورة الحج على الاستقصاء.

وثالثها: قوله تعالى: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا ۝ إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا ۝ لِّيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ﴾ [الجن: ٢٦-٢٨] قالوا: فلولا الخوف من وقوع التخليط في تبليغ الوحي من جهة الأنبياء لم يكن في الاستظهار بالرصد المرسل معهم فائدة.

والجواب: لِمَ لا يجوز أن تكون الفائدة أن يدفع ذلك الرصد الشياطين عن إلقاء الوسوسة.

أما الآيات التي تمسكوا بها في الفتيا فثلاثة:

أحدها: قوله: ﴿وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ﴾ [الأنبياء: ٧٨] وقد تكلمنا عليه في سورة الأنبياء.

وثانيها: قوله في أسارى بدر حين فاداهم النبي ﷺ: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ﴾ [الأنفال: ٦٧] فلولا أنه أخطأ في هذه الحكومة وإلا لَمَا عوتب.

وثالثها: قوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣] والجواب عن الكل: أنا نحمله على ترك الأَوْلى.

أما الآيات التي تمسكوا بها في الأفعال فكثيرة:

أولها: قصة آدم عليه السلام، تمسكوا بها من سبعة أوجه:

الوجه الأول: أنه كان عاصيًا والعاصي لا بد وأن يكون صاحب الكبيرة، وإنما قلنا: إنه كان عاصيًا لقوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾[طه: ١٢١] وإنما قلنا: إن العاصي صاحب الكبيرة لوجهين:

الأول: أن النص يقتضي كونه معاقبًا لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ﴾[الجن: ٢٣] فلا معنى لصاحب الكبيرة إلا ذلك.

الثاني: أن العاصي اسم ذم، فوجب أن لا يتناول إلا صاحب الكبيرة.

الوجه الثاني - في التمسك بقصة آدم -: أنه كان غاويًا لقوله تعالى ﴿فَغَوَىٰ﴾ والغي ضد الرشد؛ لقوله تعالى: ﴿قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ﴾[البقرة: ٢٥٦]، فجعل الغي مقابلاً للرشد.

الوجه الثالث: أنه تائب والتائب مذنب، وإنما قلنا: إنه تائب لقوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾[البقرة: ٣٧] وقال: ﴿ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾[طه: ١٢٢] وإنما قلنا: التائب مذنب؛ لأن التائب هو النادم على فعل الذنب، والنادم على فعل الذنب مخبر عن كونه فاعلاً الذنب، فإن كذب في ذلك الإخبار فهو مذنب بالكذب، وإن صدق فيه فهو المطلوب.

الوجه الرابع: أنه ارتكب المنهي عنه في قوله: ﴿أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا ٱلشَّجَرَةِ﴾[الأعراف: ٢٢]، ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾[الأعراف: ١٩]، وارتكاب المنهي عنه عين الذنب.

الوجه الخامس: سماه ظالمًا في قوله: ﴿فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[البقرة: ٣٥] وهو سمى نفسه ظالمًا في قوله: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾[الأعراف: ٢٣] والظالم ملعون لقوله تعالى: ﴿أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[هود: ١٨] ومن استحق اللعن كان صاحب الكبيرة.

الوجه السادس: أنه اعترف بأنه لولا مغفرة الله إياه وإلا لكان خاسرًا في قوله: ﴿وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾[الأعراف: ٢٣]، وذلك يقتضي كونه صاحب الكبيرة.

وسابعها: أنه أُخرج من الجنة بسبب وسوسة الشيطان وإزلاله جزاء على ما أقدم عليه من طاعة الشيطان، وذلك يدل على كونه صاحب الكبيرة.

ثم قالوا: هب أن كل واحد من هذه الوجوه لا يدل على كونه فاعلاً للكبيرة، لكن مجموعها لا شك في كونه قاطعًا في الدلالة عليه، ويجوز أن يكون كل واحد من هذه الوجوه وإن لم يدل على الشيء، لكن مجموع تلك الوجوه يكون دالاً على الشيء.

والجواب المعتمد عن الوجوه السبعة عندنا أن نقول: كلامكم إنما يتم لو أتيتم بالدلالة على أن ذلك كان حال النبوة، وذلك ممنوع فلمَ لا يجوز أن يقال: إن آدم عليه السلام حالما صدرت عنه هذه الزلة ما كان نبيًّا؛ ثم بعد ذلك صار نبيًّا، ونحن قد بينا أنه لا دليل على هذا المقام. وأما الاستقصاء في الجواب عن كل واحد من الوجوه المفصلة فسيأتي إن شاء الله تعالى عند الكلام في تفسير كل واحد من هذه الآيات. ولنذكر هاهنا كيفية تلك الزلة ليظهر مراد الله تعالى من قوله: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ﴾[البقرة: ٣٦] فنقول: لنفرض أنه صَدَر ذلك الفعل عن آدم عليه السلام بعد النبوة، فإقدامه على ذلك الفعل إما أن يكون حال كونه ناسيًا أو حال كونه ذاكرًا:

أما الأول - وهو أنه فعله ناسيا -: فهو قول طائفة من المتكلمين، واحتجوا عليه بقوله تعالى: ﴿وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ [طه: ١١٥] ومثلوه بالصائم يشتغل بأمر يستغرقه ويغلب عليه فيصير ساهيًا عن الصوم ويأكل في أثناء ذلك السهو [لا] عن قصد، **لا يقال هذا باطل من وجهين:**

الأول: أن قوله تعالى: ﴿مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ﴾، وقوله: ﴿وَقَاسَمَهُمَآ إِنِّى لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ﴾ [الأعراف: ٢٠، ٢١] يدل على أنه ما نسي النهي حال الإقدام. وروي عن ابن عباس ما يدل على أن آدم عليه السلام تعمد؛ لأنه قال: لما أكلا منها فبدت لهما سوءاتهما خرج آدم فتعلقت به شجرة من شجر الجنة فحبسته، فناداه الله تعالى: أفرارًا مني؟! فقال: بل حياء منك. فقال له: أما كان فيما منحتك من الجنة مندوحة عما حرمت عليك؟ قال: بلى يا رب ولكني وعزتك ما كنت أرى أن أحدًا يحلف بك كاذبًا. فقال: وعزتي لأهبطنك منها ثم لا تنال العيش إلا كدًّا.

الثاني: وهو أنه لو كان ناسيًا لما عوتب على ذلك الفعل: أما من حيث العقل فلأن الناسي غير قادر على الفعل، فلا يكون مكلفًا به لقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] وأما من حيث النقل فلقوله عليه الصلاة والسلام: «رُفِعَ القَلَمُ عَنْ ثَلاثٍ. . .»، فلما عوتب عليه دل على أن ذلك لم يكن على سبيل النسيان؛ لأنا نقول: أما الجواب عن الأول فهو أنا لا نسلِّم أن آدم وحواء قبلا من إبليس ذلك الكلام ولا صدقاه فيه؛ لأنهما لو صدقاه لكانت معصيتهما في هذا التصديق أعظم من أكل الشجرة؛ لأن إبليس لما قال لهما: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ﴾. [الاعراف: ٢٠] فقد ألقى إليهما سوء الظن بالله ودعاهما إلى ترك التسليم لأمره والرضا بحكمه، وإلى أن يعتقدا فيه كون إبليس ناصحًا لهما وأن الرب تعالى قد غشهما، ولا شك أن هذه الأشياء أعظم من أكل الشجرة، فوجب أن تكون المعاتبة في ذلك أشد، وأيضًا: كان آدم عليه السلام عالمًا بتمرد إبليس عن السجود وكونه مبغضًا له وحاسدًا له على ما آتاه الله من النعم، فكيف يجوز من العاقل أن يقبل قول عدوه مع هذه القرائن؟! وليس في الآية أنهما أقدما على ذلك الفعل عند ذلك الكلام أو بعده، ويدل على أن آدم كان عالمًا بعداوته قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰٓ﴾ [طه: ١١٧]. وأما ما روي عن ابن عباس فهو أثر مروي بالآحاد، فكيف يعارض القرآن؟! **وأما الجواب عن الثاني:** فهو أن العتاب إنما حصل على ترك التحفظ من أسباب النسيان، وهذا الضرب من السهو موضوع عن المسلمين، وقد كان يجوز أن يؤاخذوا به، وليس بموضوع عن الأنبياء لعِظم خطرهم. ومثلوه بقوله تعالى: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِىِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [الأحزاب: ٣٢]، ثم قال: ﴿مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَٰعَفْ لَهَا ٱلْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾ [الأحزاب: ٣٠]. وقال عليه الصلاة والسلام: «أَشَدُّ النَّاس بَلاَءً الأنبياءُ ثم الأَوْلِيَاءُ ثم الأَمْثَلُ فالأَمْثَلُ»[1] وقال أيضًا: «إنِّي

---

(١) (قلت) والصحيح قوله (الأنبياء ثم الأمثل فالأمثل . . . الحديث) وليس فيه الأولياء صحيح. أخرجه الترمذي في كتاب (الزهد)، باب: (في الصبر على البلاء) (٤/ ٥٢٠) حديث رقم (٢٣٩٨). من طريق حماد بن زيد به. =

لأُوعَكُ كَمَا يُوعَكُ الرَّجُلانِ مِنكُمْ»[١] فإن قيل: كيف يجوز أن يؤثر عظم حالهم وعلو منزلتهم في حصول شرط في تكليفهم دون تكليف غيرهم؟ قلنا: أمَا سمعت: «حَسَنَاتُ الأَبْرَارِ سَيِّئَاتُ الْمُقَرَّبِينَ»[٢]، ولقد كان على النبي ﷺ من التشديدات في التكليف ما لم يكن على غيره. فهذا في تقرير أنه صدر ذلك عن آدم عليه السلام على جهة السهو والنسيان، ورأيت في بعض التفاسير أن حواء سقته الخمر حتى سكر ثم في أثناء السكر فعل ذلك. قالوا: وهذا ليس ببعيد لأنه عليه السلام كان مأذونًا له في تناول كل الأشياء سوى تلك الشجرة، فإذا حملنا الشجرة على البُر، كان مأذونًا في تناول الخمر، ولقائل أن يقول: إن خمر الجنة لا يسكر؛ لقوله تعالى في صفة خمر الجنة: ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ﴾ [الصافات: ٤٧].

أما القول الثاني - وهو أنه عليه السلام فعله عامدًا - فهاهنا أربعة أقوال:

القول الأول: أن ذلك النهي كان نهي تنزيه لا نهي تحريم، وقد تقدم الكلام في هذا القول وعلته.

القول الثاني: أنه كان ذلك عمدًا من آدم عليه السلام وكان ذلك كبيرة مع أن آدم عليه السلام كان في ذلك الوقت نبيًّا، وقد عرفت فساد هذا القول.

القول الثالث: أنه عليه السلام فعله عمدًا، لكن كان معه من الوجل والفزع والإشفاق ما صير ذلك في حكم الصغيرة، وهذا القول أيضًا باطل بالدلائل المتقدمة؛ لأن المُقْدم على ترك الواجب أو فعل المنهي عمدًا وإن فعله مع الخوف، إلا أنه يكون مع ذلك عاصيًا مستحقًّا للعن والذم والخلود في النار، ولا يصح وصف الأنبياء عليهم السلام بذلك، ولأنه تعالى وصفه بالنسيان في قوله: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ [طه: ١١٥]، وذلك ينافي العمدية.

القول الرابع - وهو اختيار أكثر المعتزلة -: أنه عليه السلام أقدم على الأكل بسبب اجتهاد أخطأ فيه، وذلك لا يقتضي كون الذنب كبيرة، بيان الاجتهاد الخطأ أنه لما قيل له: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾ فلفظ ﴿هَٰذِهِ﴾ قد يشار به إلى الشخص، وقد يشار به إلى النوع، وروي أنه عليه السلام أخذ حريرًا وذهبًا بيده وقال: «هَذَانِ حِلٌّ لإِنَاثِ أُمَّتِي، وَحَرَامٌ عَلَى ذُكُورِهَا»، وأراد به نوعهما، وروي أنه عليه الصلاة والسلام توضأ مرة مرة وقال: «هَذَا وضُوءٌ لا يَقْبَلُ اللَّهُ الصلاة إلاَّ بِهِ»،

=وقال أبو عيسي: هذا حديث حسن صحيح. وابن ماجه في كتاب (الفتن)، باب: (الصبر على البلاء) (٢/ ١٣٣٤) حديث (٤٠٢٣) من طريق حماد بن زيد به. وأحمد في (مسنده) (١/ ١٧٢) حديث رقم (١٤٨١) من طريق سفيان به. والدارمي في كتاب (الرقاق)، باب: (في أشد الناس بلاء) (٢/ ٢٠٦) حديث رقم (٢٧٨٣) والحاكم في (المستدرك) (١/ ٤٠)، والبيهقي في (السنن) (٣/ ٣٧٢) جميعًا من طريق عاصم ابن بهدلة عن مصعب بن سعد عن سعد به.

(١) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (المرضي)، باب: (أشد الناس بلاء الأنبياء...) (٥/ ٢١٣٩) حديث رقم (٥٣٢٤)، ومسلم في (صحيحه) (٤/ ١٩٩١/ ٢٥٧١). كلاهما من طريق الحارث بن سويد عن عبد الله به.

(٢) أخرجه الخطيب في (تاريخ بغداد) (٤/ ٢٧٦). من طريق علي بن حفص الرازي يقول سمعت أبا سعيد الخزاز يقول... فذكره، وذكره العجلوني في (كشف الخفاء) (١/ ٤٢٨) وقال: هو من كلام أبي سعيد الخزاز به.

وأراد نوعه، فلما سمع آدم عليه السلام قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾ [البقرة: ٣٥] [الأعراف: ١٩] ظن أن النهي إنما يتناول تلك الشجرة المعينة، فتركها وتناول من شجرة أخرى من ذلك النوع، إلا أنه كان مخطئًا في ذلك الاجتهاد؛ لأن مراد الله تعالى من كلمة ﴿هَٰذِهِ﴾ كان النوع لا الشخص، والاجتهاد في الفروع إذا كان خطأ لا يوجب استحقاق العقاب واللعن؛ لاحتمال كونه صغيرة مغفورة كما في شرعنا. **فإن قيل:** الكلام على هذا القول من وجوه:

أحدها: أن كلمة (هذا) في أصل اللغة للإشارة إلى الشيء الحاضر، والشيء الحاضر لا يكون إلا شيئًا معينًا، فكلمة (هذا) في أصل اللغة للإشارة إلى الشيء المعين، فأما أن يراد بها الإشارة إلى النوع، فذاك على خلاف الأصل، وأيضًا: فلأنه تعالى لا تجوز الإشارة عليه فوجب أن يكون أمر بعض الملائكة بالإشارة إلى ذلك الشخص، فكان ما عداه خارجًا عن النهي لا محالة، إذا ثبت هذا فنقول: المجتهد مكلف بحمل اللفظ على حقيقته، فآدم عليه السلام لما حمل لفظ (هذا) على المعين كان قد فعل الواجب، ولا يجوز له حمله على النوع.

واعلم أن هذا الكلام متأيد بأمرين آخرين: أحدهما: أن قوله: ﴿وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا﴾ [البقرة: ٣٥] أفاد الإذن في تناول كل ما في الجنة إلا ما خصه الدليل. والثاني: أن العقل يقتضي حِل الانتفاع بجميع المنافع إلا ما خصه الدليل، والدليل المخصص لم يدل إلا على ذلك المعين، فثبت أن آدم عليه السلام كان مأذونًا له في الانتفاع بسائر الأشجار، وإذا ثبت هذا امتنع أن يستحق بسبب هذا عتابًا وأن يُحكم عليه بكونه مخطئًا، فثبت أن حمل القصة على هذا الوجه يوجب أن يُحكم عليه بأنه كان مصيبًا لا مخطئًا، وإذا كان كذلك ثبت فساد هذا التأويل.

الوجه الثاني - في الاعتراض على هذا التأويل -: هب أن لفظ (هذا) متردد بين الشخص والنوع، ولكن هل قرن الله تعالى بهذا اللفظ ما يدل على أن المراد منه النوع دون الشخص أو ما فعل ذلك؟ فإن كان الأول فإما أن يقال: (إن آدم عليه السلام قصر في معرفة ذلك البيان)، فحينئذ يكون قد أتى بالذنب، وإن لم يقصر في معرفته بل عرفه فقد عرف حينئذٍ أن المراد هو النوع، فإقدامه على التناول من شجرة من ذلك النوع يكون إقدامًا على الذنب قصدًا.

الوجه الثالث: أن الأنبياء عليهم السلام لا يجوز لهم الاجتهاد؛ لأن الاجتهاد إقدام على العمل بالظن، وذلك إنما يجوز في حق من لا يتمكن من تحصيل العلم، أما الأنبياء فإنهم قادرون على تحصيل اليقين، فوجب أن لا يجوز لهم الاجتهاد؛ لأن الاكتفاء بالظن مع القدرة على تحصيل اليقين غير جائز عقلاً وشرعًا، وإذا ثبت ذلك ثبت أن الإقدام على الاجتهاد معصية.

الوجه الرابع: هذه المسألة إما أن تكون من المسائل القطعية أو الظنية: فإن كانت من القطعيات كان الخطأ فيها كبيرًا وحينئذٍ يعود الإشكال، وإن كانت من الظنيات فإن قلنا: إن كل مجتهد مصيب فلا يتحقق الخطأ فيها أصلاً، وإن قلنا المصيب فيها واحد والمخطىء فيها معذور بالاتفاق، فكيف صار هذا القدر من الخطأ سببًا لأن نُزع عن آدم عليه السلام لباسه وأُخرج من

الجنة وأُهبط إلى الأرض؟

والجواب عن الأول: أن لفظ هذا وإن كان في الأصل للإشارة إلى الشخص لكنه قد يستعمل في الإشارة إلى النوع كما تقدم بيانه، وأنه سبحانه وتعالى كان قد قرن به ما دل على أن المراد هو النوع.

والجواب عن الثاني: هو أن آدم عليه السلام لعله قصر في معرفة ذلك الدليل؛ لأنه ظن أنه لا يلزمه ذلك في الحال، أو يقال: إنه عرف ذلك الدليل في وقت ما نهاه الله تعالى عن عين الشجرة، فلما طالت المدة غفل عنه؛ لأن في الخبر أن آدم عليه السلام بقي في الجنة الدهر الطويل ثم أُخرج.

والجواب عن الثالث: أنه لا حاجة هاهنا إلى إثبات أن الأنبياء عليهم السلام تمسكوا بالاجتهاد، فإنا بينا أنه عليه السلام قصر في معرفة تلك الدلالة أو أنه كان قد عرفها لكنه قد نسيها، وهو المراد من قوله تعالى: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ [طه: ١١٥].

والجواب عن الرابع: يمكن أن يقال: كانت الدلالة قطعية إلا أنه عليه السلام لما نسيها صار النسيان عذرًا في أن لا يصير الذنب كبيرًا، أو يقال: كانت ظنية إلا أنه ترتب عليه من التشديدات ما لم يترتب على خطأ سائر المجتهدين؛ لأن ذلك يجوز أن يختلف باختلاف الأشخاص، وكما أن الرسول عليه الصلاة والسلام مخصوص بأمور كثيرة في باب التشديدات والتخفيفات بما لا يثبت في حق الأمة، فكذا هاهنا. **واعلم أنه يمكن أن يقال في المسألة وجه آخر**، وهو أنه تعالى لما قال: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾ ونهاهما معًا فظن آدم عليه السلام أنه يجوز لكل واحد منهما وحده أن يقرب من الشجرة وأن يتناول منها؛ لأن قوله: ﴿وَلَا تَقْرَبَا﴾ نهي لهما على الجمع، ولا يلزم من حصول النهي حال الاجتماع حصوله حال الانفراد، فلعل الخطأ في هذا الاجتهاد إنما وقع من هذا الوجه، فهذا جملة ما يقال في هذا الباب، والله أعلم.

المسألة الثانية: اختلفوا في أنه كيف تمكَّن إبليس من وسوسة آدم عليه السلام مع أن إبليس كان خارج الجنة وآدم كان في الجنة، وذكروا فيه وجوهًا:

أحدها: قول القُصاص وهو الذي رووه عن وهب بن منبه اليماني والسدي عن ابن عباس رضي الله عنهما وغيره: أنه لما أراد إبليس أن يدخل الجنة منعته الخزنة فأتى الحية وهي دابة لها أربع قوائم كأنها البختية، وهي كأحسن الدواب بعدما عرض نفسه على سائر الحيوانات فما قبله واحد منها، فابتلعته الحية وأدخلته الجنة خفية من الخزنة، فلما دخلت الحية الجنة خرج إبليس من فمها واشتغل بالوسوسة، فلا جرم لُعنت الحية وسقطت قوائمها وصارت تمشي على بطنها، وجُعل رزقها في التراب، وصارت عدوًّا لبني آدم. **واعلم أن هذا وأمثاله** مما يجب أن لا يُلتفت إليه لأن إبليس لو قدر على الدخول في فم الحية فلمَ لم يقدر على أن يجعل نفسه حية ثم يدخل الجنة؟! ولأنه لما فُعل ذلك بالحية فلمَ عوقبت الحية مع أنها ليست بعاقلة ولا مكلفة؟!

وثانيها: أن إبليس دخل الجنة في صورة دابة، وهذا القول أقل فسادًا من الأول.

وثالثها: قال بعض أهل الأصول: إن آدم وحواء عليهما السلام لعلهما كانا يخرجان إلى باب الجنة، وإبليس كان بقرب الباب ويوسوس إليهما،

ورابعها - وهو قول الحسن -: أن إبليس كان في الأرض وأوصل الوسوسة إليهما في الجنة. قال بعضهم: هذا بعيد لأن الوسوسة كلام خفي، والكلام الخفي لا يمكن إيصاله من الأرض إلى السماء. **واختلفوا من وجه آخر وهو** أن إبليس هل باشر خطابهما أو يقال: إنه أوصل الوسوسة إليهما على لسان بعض أتباعه.

حجة القول الأول: قوله تعالى: ﴿وَقَاسَمَهُمَآ إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ﴾ [الأعراف: ٢١]، وذلك يقتضي المشافهة، وكذا قوله: ﴿فَدَلَّىٰهُمَا بِغُرُورٍۚ﴾ [الأعراف: ٢٢].

وحجة القول الثاني: أن آدم وحواء عليهما السلام كانا يعرفانه ويعرفان ما عنده من الحسد والعداوة، فيستحيل في العادة أن يقبلا قوله وأن يلتفتا إليه، فلا بد وأن يكون المباشر للوسوسة من بعض أتباع إبليس. **بقي هاهنا سؤالان:**

السؤال الأول: أن الله تعالى قد أضاف هذا الإزلال إلى إبليس فلمَ عاتبهما على ذلك الفعل؟ **قلنا:** معنى قوله: ﴿فَأَزَلَّهُمَا﴾ أنهما عند وسوسته أتيا بذلك الفعل فأضيف ذلك إلى إبليس، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَآءِىٓ إِلَّا فِرَارًا﴾ [نوح: ٦]. فقال تعالى حاكيًا عن إبليس: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِي﴾ [إبراهيم: ٢٢]، هذا ما قاله المعتزلة. والتحقيق في هذه الإضافة ما قررناه مرارًا أن الإنسان قادر على الفعل والترك، ومع التساوي يستحيل أن يصير مصدرًا لأحد هذين الأمرين إلا عند انضمام الداعي إليه، والداعي عبارة في حق العبد عن علم أو ظن أو اعتقاد بكون الفعل مشتملاً على مصلحة، فإذا حصل ذلك العلم أو الظن بسبب منبه نبه عليه، كان الفعل مضافًا إلى ذلك لما لأجله صار الفاعل بالقوة فاعلاً بالفعل؛ فلهذا المعنى انضاف الفعل هاهنا إلى الوسوسة، وما أحسن ما قال بعض العارفين: إن زلة آدم عليه السلام هب أنها كانت بسبب وسوسة إبليس، فمعصية إبليس حصلت بوسوسة من؟! وهذا ينبهك على أنه ما لم يحصل الداعي لا يحصل الفعل، وأن الدواعي وإن ترتب بعضها على بعض، فلا بد من انتهائها إلى ما يخلقه الله تعالى ابتداء، وهو الذي صرح به موسى عليه السلام في قوله: ﴿إِنْ هِىَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَآءُ وَتَهْدِى مَن تَشَآءُ﴾ [الأعراف: ١٥٥].

السؤال الثاني: كيف كانت تلك الوسوسة؟ **الجواب:** أنها هي التي حكى الله تعالى عنها في قوله: ﴿مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ﴾ [الأعراف: ٢٠]، فلم يقبلا ذلك منه، فلما أيس من ذلك عدل إلى اليمين على ما قال: ﴿وَقَاسَمَهُمَآ إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ﴾ [الأعراف: ٢١]، فلم يصدقاه أيضًا، والظاهر أنه بعد ذلك عدل إلى شيء آخر وهو أنه شغلهما باستيفاء اللذات المباحة حتى صارا مستغرقين فيه، فحصل بسبب استغراقهما فيه نسيان النهي، فعند ذلك حصل ما حصل، والله أعلم بحقائق الأمور كيف كانت.

أما قوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا ٱهْبِطُوا۟﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: مَن قال: (إن جنة آدم كانت في السماء) فسر الهبوط بالنزول من العلو إلى السفل، ومن قال: (إنها كانت في الأرض) فسره بالتحول من موضع إلى غيره، كقوله: ﴿ٱهْبِطُوا۟ مِصْرًا﴾ [البقرة: ٦١].

المسألة الثانية: اختلفوا في المخاطبين بهذا الخطاب بعد الاتفاق على أن آدم وحواء عليهما السلام كانا مخاطبين به، وذكروا فيه وجوهًا:

الأول - وهو قول الأكثرين -: أن إبليس داخل فيه أيضًا، قالوا: لأن إبليس قد جرى ذكره في قوله: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا﴾ أي فأزلهما وقلنا لهم اهبطوا.

وأما قوله تعالى: ﴿بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ فهذا تعريف لآدم وحواء عليهما السلام أن إبليس عدو لهما ولذريتهما كما عرفهما ذلك قبل الأكل من الشجرة فقال: ﴿فَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ إِنَّ هَٰذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰٓ﴾ [طه: ١١٧].

فإن قيل: إن إبليس لما أبى من السجود صار كافرًا وأُخرج من الجنة وقيل له: ﴿فَٱهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَن تَتَكَبَّرَ فِيهَا﴾ [الأعراف: ١٣]، وقال أيضًا: ﴿فَٱخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ﴾ [ص: ٧٧، الحجر: ٣٤]، وإنما أُهبط منها لأجل تكبره، فزلة آدم عليه السلام إنما وقعت بعد ذلك بمدة طويلة، ثم أُمر بالهبوط بسبب الزلة، فلما حصل هبوط إبليس قبل ذلك كيف يكون قوله: ﴿ٱهْبِطُوا۟﴾ متناولاً له؟ **قلنا:** إن الله تعالى لما أهبطه إلى الأرض فلعله عاد إلى السماء مرة أخرى لأجل أن يوسوس إلى آدم وحواء، فحين كان آدم وحواء في الجنة قال الله تعالى لهما: ﴿ٱهْبِطَا﴾ [طه: ١٢٣] فلما خرجا من الجنة واجتمع إبليس معهما خارج الجنة، أمر الكل فقال: ﴿ٱهْبِطُوا۟﴾ ومن الناس من قال: ليس معنى قوله: ﴿ٱهْبِطُوا۟﴾ أنه قال ذلك لهم دفعة واحدة، بل قال ذلك لكل واحد منهم على حدة في وقت.

الوجه الثاني: أن المراد آدم وحواء والحية. وهذا ضعيف لأنه ثبت بالإجماع أن المكلفين هم الملائكة والجن والإنس، ولقائل أن يمنع هذا الإجماع فإن من الناس من يقول: قد يحصل في غيرهم جمع من المكلفين على ما قال تعالى: ﴿كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُۥ وَتَسْبِيحَهُۥ﴾ [النور: ٤١]، وقال سليمان للهدهد: ﴿لَأُعَذِّبَنَّهُۥ عَذَابًا شَدِيدًا﴾ [النمل: ٢١].

الثالث: المراد آدم وحواء وذريتهما لأنهما لما كانا أصل الإنس جُعلا كأنهما الإنس كلهم، والدليل عليه قوله: ﴿ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٣٨]، ﴿ٱهْبِطُوا۟ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ [البقرة: ٣٦]، ويدل عليه أيضًا قوله: ﴿فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٨﴾ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَكَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَآ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٣٨-٣٩]. وهذا حكم يعم الناس كلهم، ومعنى: ﴿بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ [البقرة: ٣٦] ما عليه الناس من التعادي والتباغض وتضليل بعضهم لبعض.

واعلم أن هذا القول ضعيف لأن الذرية ما كانوا موجودين في ذلك الوقت، فكيف يتناولهم الخطاب؟ أما من زعم أن أقل الجمع اثنان فالسؤال زائل على قوله.

المسألة الثالثة: اختلفوا في أن قوله: ﴿ اهْبِطُوا﴾ أمر أو إباحة، والأشبه أنه أمر لأن فيه مشقة شديدة؛ لأن مفارقة ما كانا فيه من الجنة إلى موضع لا تحصل المعيشة فيه إلا بالمشقة والكد من أشق التكاليف، وإذا ثبت هذا بطل ما يظن أن ذلك عقوبة؛ لأن التشديد في التكليف سبب للثواب، فكيف يكون عقابًا مع ما فيه من النفع العظيم؟.

فإن قيل: ألستم تقولون في الحدود وكثير من الكفارات: إنها عقوبات وإن كانت من باب التكاليف؟ **قلنا**: أما الحدود فهي واقعة بالمحدود من فعل الغير، فيجوز أن تكون عقابًا إذا كان الرجل مصرًّا، وأما الكفارات فإنما يقال في بعضها: إنه يجري مجرى العقوبات لأنها لا تثبت إلا مع المأثم. فأما أن تكون عقوبة مع كونها تعريضات للثواب العظيم فلا.

المسألة الرابعة: أن قوله تعالى: ﴿اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ [البقرة: ٣٦]، أمر بالهبوط وليس أمرًا بالعداوة؛ لأن عداوة إبليس لآدم وحواء عليهما السلام بسبب الحسد والاستكبار عن السجود واختداعه إياهما حتى أخرجهما من الجنة، وعداوته لذريتهما بإلقاء الوسوسة والدعوة إلى الكفر والمعصية، وشيء من ذلك لا يجوز أن يكون مأمورًا به، فأما عداوة آدم لإبليس فإنها مأمور بها لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا﴾ [فاطر: ٦] وقال تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ﴾ [الأعراف: ٢٧] إذا ثبت هذا ظهر أن المراد من الآية اهبطوا من السماء وأنتم بعضكم لبعض عدو.

المسألة الخامسة: المستقر قد يكون بمعنى الاستقرار كقوله تعالى: ﴿إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ﴾ [القيامة: ١٢] وقد يكون بمعنى المكان الذي يُستقر فيه كقوله تعالى: ﴿أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُسْتَقَرًّا﴾ [الفرقان: ٢٤] وقال تعالى: ﴿فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ﴾ [الأنعام: ٩٨] إذا عرفت هذا فنقول: الأكثرون حملوا قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ﴾ [البقرة: ٣٦] [الأعراف: ٢٤] على المكان، والمعنى أنها مستقركم حالتي الحياة والموت، وروى السدي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: المستقر هو القبر. أي قبوركم تكونون فيها. والأول أَوْلى لأنه تعالى قدر المتاع وذلك لا يليق إلا بحال الحياة، ولأنه تعالى خاطبهم بذلك عند الإهباط وذلك يقتضي حال الحياة، واعلم أنه تعالى قال في سورة الأعراف في هذه القصة: ﴿قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ ۝ قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ﴾ [الأعراف: ٢٤، ٢٥] فيجوز أن يكون قوله: ﴿ فِيهَا تَحْيَوْنَ﴾ إلى آخر الكلام بيانًا لقوله: ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾ [البقرة: ٣٦] ويجوز أن يكون زيادة على الأول.

المسألة السادسة: اختلفوا في معنى الحين بعد اتفاقهم على أنه اسم للزمان، والأَوْلى أن يراد به الممتد من الزمان لأن الرجل يقول لصاحبه: (ما رأيتك منذ حين) إذا بعدت مشاهدته له، ولا يقال ذلك مع قرب المشاهدة، فلما كانت أعمار الناس طويلة وآجالهم عن أوائل حدوثهم متباعدة جاز أن يقول: ﴿وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾ [البقرة: ٣٦].

المسألة السابعة: اعلم أن في هذه الآيات تحذيرًا عظيمًا عن كل المعاصي من وجوه:

أحدها: أن من تصور ما جرى على آدم عليه السلام بسبب إقدامه على هذه الزلة الصغيرة، كان على وجل شديد من المعاصي، قال الشاعر[1]:

يا ناظِرًا يَرنو بِعَينَي راقِدِ ... وَمُشاهِدًا لِلأَمرِ غَيرَ مُشاهِدِ
تَصِلُ الذُنوبَ إِلى الذُنوبِ وَترتَجي ... دَركَ الجِنانِ بِها وَفَوزَ العابِدِ
وَنَسيتَ أَنَّ اللَهَ أَخرَجَ آدَمًا ... مِنها إِلى الدُنيا بِذَنبٍ واحِدِ

وعن فتح الموصلي أنه قال: كنا قومًا من أهل الجنة فسبانا إبليس إلى الدنيا، فليس لنا إلا الهم والحزن حتى نُرد إلى الدار التي أُخرجنا منها.

وثانيها: التحذير عن الاستكبار والحسد والحرص، عن قتادة في قوله تعالى: ﴿أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ﴾ [البقرة: ٣٤]، قال: حسد عدو الله إبليس آدم على ما أعطاه الله من الكرامة فقال: (أنا ناريّ وهذا طينيّ) ثم ألقى الحرص في قلب آدم حتى حمله على ارتكاب المنهي عنه، ثم ألقى الحسد في قلب قابيل حتى قتل هابيل.

وثالثها: أنه سبحانه وتعالى بيّن العداوة الشديدة بين ذرية آدم وإبليس، وهذا تنبيه عظيم على وجوب الحذر.

قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٣٧﴾﴾

فيه مسائل:

المسألة الأولى: قال القفال: أصل التلقي هو التعرض للقاء، ثم يوضع في موضع الاستقبال للشيء الجائي، ثم يوضع موضع القَبول والأخذ. قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى ٱلْقُرْءَانَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ [النمل: ٦]، أي تلقنه. ويقال: تلقينا الحُجاج، أي استقبلناهم. ويقال: تلقيت هذه الكلمة من فلان، أي أخذتها منه. وإذا كان هذا أصل الكلمة وكان مَن تلقى رجلاً فتلاقيا لقي كل واحد صاحبه فأضيف الاجتماع إليهما معًا، صلح أن يشتركا في الوصف بذلك، فيقال: كل ما تلقيته فقد تلقاك، فجاز أن يقال: تلقى آدم كلمات، أي أخذها ووعاها واستقبلها بالقَبول، وجاز أن يقال: تلقى (كلماتٌ) بالرفع على معنى جاءته عن الله كلمات، ومثله قوله: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤] وفي قراءة ابن مسعود (الظالمون).

المسألة الثانية: اعلم أنه لا يجوز أن يكون المراد أن الله تعالى عرفه حقيقة التوبة، لأن المكلف لا بد وأن يعرف ماهية التوبة ويتمكن بفعلها من تدارك الذنوب ويميزها عن غيرها فضلاً

---

(١) هذا البيت للشاعر محمود الوراق وهو: ٢٢٠ هـ/ ؟ - ٨٤٠ م، محمود بن حسن الوراق أبو الحسن. شاعر عباسي مشهور من شعراء القرنين الثاني والثالث المرموقين، وقد ذكر أنه كان مولى لبني زهرة وهو شاعر من بغداد لذلك علق به لقب البغدادي وأكثر شعره في المواعظ والحكم (الأعلام للزركلي) (٧/ ١٦٧).

عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، بل يجب حمله على أحد الأمور:

أحدها: التنبيه على المعصية الواقعة منه على وجه صار آدم عليه السلام عند ذلك من التائبين المنيبين.

وثانيها: أنه تعالى عَرَّفه وجوب التوبة وكونها مقبولة لا محالة، على معنى أن من أذنب ذنبًا صغيرًا أو كبيرًا ثم ندم على ما صنع وعزم على أن لا يعود، فإني أتوب عليه. قال الله تعالى: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ﴾، أي أخذها وقبلها وعمل بها.

وثالثها: أنه تعالى ذكَّره بنعمه العظيمة عليه فصار ذلك من الدواعي القوية إلى التوبة.

ورابعها: أنه تعالى علَّمه كلامًا لو حصلت التوبة معه لكان ذلك سببًا لكمال حال التوبة.

المسألة الثالثة: اختلفوا في أن تلك الكلمات ما هي؟

فروى سعيد بن جبير عن ابن عباس أن آدم عليه السلام قال: يا رب ألم تخلقني بيدك بلا واسطة؟ قال: بلى. قال: يا رب ألم تنفخ فيّ من رُوحك؟ قال: بلى. قال: ألم تسكني جنتك؟ قال: بلى. قال: يا رب ألم تسبق رحمتك غضبك؟ قال: بلى. قال: يا رب إن تبت وأصلحت تردني إلى الجنة؟ قال: بلى. فهو قوله: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ﴾ [1] وزاد السدي فيه: يا رب هل كنتَ كتبتَ عليَّ ذنبًا؟ قال: نعم.

وثانيها: قال النخعي: أتيت ابن عباس فقلت: ما الكلمات التي تلقى آدم من ربه؟ قال: علم الله آدم وحواء أمر الحج فحجا وهي الكلمات التي تقال في الحج، فلما فرغا من الحج أوحى الله تعالى إليهما بأني قبلت توبتكما.

وثالثها: قال مجاهد وقتادة في إحدى الروايتين عنهما هي قوله: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [الأعراف: ٢٣].

ورابعها: قال سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما: إنها قوله: لا إله إلا أنت سبحانك وبحمدك، عملت سوءًا وظلمت نفسي فاغفر لي إنك أنت خير الغافرين، لا إله إلا أنت سبحانك وبحمدك، عملت سوءًا وظلمت نفسي فارحمني إنك أنت خير الراحمين. لا إله إلا أنت سبحانك وبحمدك، عملت سوءًا وظلمت نفسي فتب عليَّ إنك أنت التواب الرحيم.

وخامسها: قالت عائشة: لما أراد الله تعالى أن يتوب على آدم طاف بالبيت سبعًا، والبيت يومئذٍ ربوة حمراء، فلما صلى ركعتين استقبل البيت وقال: اللهم إنك تعلم سري وعلانيتي فاقبل معذرتي، وتعلم حاجتي فاعطني سؤلي، وتعلم ما في نفسي فاغفر لي ذنوبي. اللهم إني أسألك إيمانًا يباشر قلبي ويقينًا صادقًا حتى أعلم أنه لن يصيبني إلا ما كتبت لي وأرضى بما قسمت لي. فأوحى الله تعالى إلى آدم: يا آدم قد غفرت لك ذنبك، ولن يأتيني أحد من ذريتك فيدعوني بهذا الدعاء الذي دعوتني به إلا غفرت ذنبه وكشفت همومه وغمومه، ونزعت الفقر من بين عينيه وجاءته الدنيا وهو لا يريدها.

---

(١) لم أجده في كتب السنة والآثار وأورده أيضًا ابن عادل في (تفسير اللباب) (١/ ١٥٧).

المسألة الرابعة: قال الغزالي رحمه الله: التوبة تتحقق من ثلاثة أمور مترتبة: عِلم وحال وعمل: فالعلم أول والحال ثانٍ والعمل ثالث، والأول موجب للثاني، والثاني موجب للثالث إيجابًا اقتضته سنة الله في الملك والملكوت: أما العلم فهو معرفة ما في الذنب من الضرر وكونه حجابًا بين العبد ورحمة الرب، فإذا عرف ذلك معرفة محققة حصل من هذه المعرفة تألُّم القلب بسبب فوات المحبوب، فإن القلب مهما شعر بفوات المحبوب تألم، فإذا كان فواته يفعل من جهته تأسَّف بسبب فوات المحبوب على الفعل الذي كان سببًا لذلك الفوات، فسمي ذلك التأسف ندمًا، ثم إن ذلك الألم إذا تأكد حصلت منه إرادة جازمة ولها تعلُّق بالحال وبالمستقبل وبالماضي، أما تعلُّقها بالحال فبترك الذنب الذي كان ملابسًا له، وأما بالمستقبل فالعزم على ترك ذلك الفعل المفوت للمحبوب إلى آخر العمر. وأما بالماضي فبتلافي ما فات بالجبر والقضاء إن كان قابلاً للجبر، فالعلم هو الأول وهو مَطْلع هذه الخيرات، وأعني به اليقين التام بأن هذه الذنوب سموم مهلكة، فهذا اليقين نور وهذا النور يوجب نار الندم فيتألم به القلب حيث أبصر بإشراق نور الإيمان أنه صار محجوبًا عن محبوبه، كمن يشرق عليه نور الشمس وقد كان في ظلمة فيطلع النور عليه بانقشاع السحاب، فرأى محبوبه قد أشرف على الهلاك فتشتعل نيران الحب في قلبه فتنبعث من تلك النيران إرادته للانتهاض للتدارك، فالعلم والندم والقصد المتعلق بالترك في الحال والاستقبال والتلافي للماضي ثلاثة معانٍ مترتبة في الحصول (على التوبة). ويطلق اسم التوبة على مجموعها، وكثيرًا ما يطلق اسم التوبة على معنى الندم وحده، ويجعل العلم السابق كالمقدمة والترك كالثمرة والتابع المتأخر. وبهذا الاعتبار قال عليه السلام: «النَّدَمُ تَوْبَةٌ»[1] إذ لا ينفك الندم عن علم أوجبه وعن عزم يتبعه، فيكون الندم محفوفًا بطرفيه، أعني مثمره وثمرته، فهذا هو الذي لخصه الشيخ الغزالي في حقيقة التوبة وهو كلام حسن.

---

(١) صحيح: أخرجه ابن ماجه في كتاب الزهد، باب: (ذكر التوبة) (٢/ ١٤٢٠) حديث رقم (٤٢٥٢) قال: حدثنا هشام بن عمارة حدثنا سفيان عن عبد الكريم الجزري. به، وأحمد في (مسنده) (١/ ٣٧٦) حديث رقم (٣٥٦٨)، قال: حدثنا سفيان عن عبد الكريم به. والحاكم في (المستدرك) (٤/ ٢٧١) حديث رقم (٧٦١٢)، من طريق سفيان به. والبزار في مسنده (٥/ ٢١٠) حديث رقم (١٩٢٦)، والطحاوي في (شرح معاني الآثار) (٤/ ٢٩١)، من طريق يونس قال حدثنا شعبة به، والشاشي في (مسنده) (١/ ٣٠٩) حديث رقم (٢٦٩)، من طريق علي بن الجعد أخبرنا سفيان بن سعيد وشريك بن عبد الله عن عبد الكريم الجزري به. والحميدي في (مسنده) (١/ ٥٨) حديث رقم (١٠٥). قال: حدثنا سفيان به. والطبراني في (مسند الشاميين) (١/ ١٤٨) حديث رقم (٢٣٧)، من طريق عبد الرحمن بن ثابت وسفيان الثوري عن عبد الكريم الجزري به. وأبو داود الطيالسي في (مسنده) (١/ ٥٠) حديث رقم (٣٨١)، قال: حدثنا زهير بن معاوية عن عبد الكريم الجزري عن زياد وليس بابن أبي مريم عن عبد الله بن معقول به، وأبو يعلى في (مسنده) (٨/ ٣٨٠) حديث رقم (٤٩٦٩)، من طريق سفيان به، ورواه أيضًا في (٩/ ١٣) حديث رقم (٤٩٦٩)، من طريق سفيان به، ورواه أيضًا في (٩/ ١٣) حديث رقم (٥٠٨١)، من طريق شريك عن عبد الكريم به، وابن الجعد في (مسنده) (١/ ٢٦٤) حديث رقم (١٧٣٨، ١٧٣٩)، من طريق سفيان وشريك عن عبد الكريم به. والقضاعي في (مسند الشهاب) (١/ ٤٣/ ١٤)، من طريق سفيان به. جميعًا عن عبد الله بن معقل عن ابن مسعود به، وصححه الألباني في (صحيح الجامع) (١١٧٤٨)، وقال: صحيح.

وقال القفال: لا بد في التوبة من ترك ذلك الذنب، ومن الندم على ما سبق، ومن العزم على أن لا يعود إلى مثله، ومن الإشفاق فيما بين ذلك كله: أما أنه لا بد من الترك فلأنه لو لم يترك لكان فاعلاً له فلا يكون تائبًا، وأما الندم فلأنه لو لم يندم لكان راضيًا بكونه فاعلاً له والراضي بالشيء قد يفعله والفاعل للشيء لا يكون تائبًا عنه، وأما العزم على أن لا يعود إلى مثله فلأن فعله معصية والعزم على المعصية معصية، وأما الإشفاق فلأنه مأمور بالتوبة ولا سبيل له إلى القطع بأنه أتى بالتوبة كما لزمه فيكون خائفًا؛ ولهذا قال تعالى: ﴿يَحْذَرُ ٱلْآخِرَةَ وَيَرْجُوا۟ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ﴾ [الزمر: ٩] وقال عليه السلام: «لَوْ وُزِنَ خَوْفُ الْمُؤْمِنِ وَرَجَاؤُهُ لاعتَدَلا»(١). واعلم أن كلام الغزالي رحمه الله أبين وأدخل في التحقيق، إلا أنه يتوجه عليه إشكال وهو أن العلم بكون الفعل الفلاني ضررًا مع العلم بأن ذلك الفعل صدر منه - يوجب تألم القلب، وذلك التألم يوجب إرادة الترك في الحال والاستقبال وإرادة تلافي ما حصل منه في الماضي، وإذا كان بعض هذه الأشياء مرتبًا على البعض ترتبًا ضروريًا لم يكن ذلك داخلاً تحت قدرته فاستحال أن يكون مأمورًا به.

والحاصل أن الداخل في الوُسع ليس إلا تحصيل العلم، فأما ما عداه فليس للاختيار إليه سبيل، لكن لقائل أن يقول: تحصيل العلم ليس أيضًا في الوُسع لأن تحصيل العلم ببعض المجهولات لا يمكن إلا بواسطة معلومات متقدمة على ذلك المجهول؛ فتلك العلوم الحاضرة المتوسل بها إلى اكتساب ذلك المجهول إما أن تكون مستلزمة للعلم بذلك المجهول أو لم تكن مستلزمة: فإن كان الأول كان ترتُّب المتوسل إليه على المتوسل به ضروريًا، فلا يكون ذلك داخلاً في القدرة والاختيار، وإن كان الثاني لم يكن استنتاج المطلوب المجهول عن تلك المعلومات الحاضرة؛ لأن المقدمات القريبة لا بد وأن تكون بحال يلزم من تسليمها في الذهن تسليم المطلوب، فإذا لم تكن كذلك لم تكن تلك المقدمات منتجة لتلك النتيجة.

فإن قيل: لـمَ لا يجوز أن يقال: تلك المقدمات وإن كانت حاضرة في الذهن إلا أن كيفية التوصل بها إلى تلك النتيجة غير حاضرة في الذهن، فلا جرم لا يلزم من العلم بتلك المقدمات العلم بتلك النتيجة لا محالة. **قلنا:** العلم بكيفية التوصل بها إلى تلك النتيجة إما أن يكون من

---

(١) قال القاري في (المصنوع) (١/ ١٥٠) حديث رقم (٢٥٧)، لا أصل له مرفوعًا وإنما هو عن بعض السلف كذا في المقاصد وقيل هو من كلام ثابت البناني وقال العجلوني في (كشف الخفا) (٢/ ٢١٦)، قال في اللآلئ: هذا مأثور عن بعض السلف وهو كلام صحيح وقال في الدرر: لا أصل له في المرفوع وإنما يؤثر عن بعض السلف فرواه البيهقي عن مطرف قال: لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه بميزان ما كان بينهما خيط شعرة ورواه أيضًا عن شعبة قال: لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه ما زاد خوفه على رجائه ولا رجاؤه على خوفه ومعناه صحيح وقال الروذباري: الخوف والرجاء كجناحي الطائر إذا استويا استوي الطائر وتم طيرانه وإذا انتقص واحد منهما وقع فيه النقص وإذا ذهبا جميعًا صار الطائر في حد الموت ولذلك قيل لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا أخرجه البيهقي أيضًا وفي التنزيل: ﴿وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓ﴾ [الإسراء: ٥٧] وقال الزركشي: لا أصل له لكن قال السيوطي أخرجه عبد الله بن أحمد في زوائد الزهد عن ثابت البناني من قوله: كانا سواء انتهى.

البديهيات أو من الكسبيات: فإن كان من البديهيات لم يكن في وُسعه؛ وإن كان من الكسبيات كان القول في كيفية اكتسابه كما في الأول، فإما أن يفضي إلى التسلسل وهو محال، أو يفضي إلى أن يصير من لوازمه فيعود المحذور المذكور، والله أعلم.

المسألة الخامسة: سأل القاضي عبد الجبار نفسه فقال: إذا كانت هذه المعصية صغيرة فكيف تلزم التوبة؟ وأجاب بأن أبا علي قال: إنها تلزمه لأن المكلف متى علم أنه قد عصى لم يعد فيما بعد وهو مختار، ولا مانع من أن يكون نادمًا أو مصرًا، لكن الإصرار قبيح فلا تتم مفارقته لهذا القبيح إلا بالتوبة، فهي إذن لازمة سواء كانت المعصية صغيرة أو كبيرة وسواء ذكرها وقد تاب عنها من قبل أو لم يتب. أما أبو هاشم فإنه يُجوز أن يخلو العاصي من التوبة والإصرار ويقول: لا يصح أن تكون التوبة واجبة على الأنبياء لهذا الوجه بل يجب أن تكون واجبة لإحدى خلال: فإما أن تجب لأن بالصغيرة قد نقص ثوابهم فيعود ذلك النقصان بالتوبة، وإما لأن التوبة نازلة منزلة الترك، فإذا كان الترك واجبًا عند الإمكان فلا بد من وجوب التوبة مع عدم الإمكان. وربما قال: تجب التوبة عليهم من جهة السمع وهذا هو الأصح على قوله؛ لأن التوبة لا يجوز أن تجب لعود الثواب الذي هو المنافع فقط؛ لأن الفعل لا يجوز أن يجب لأجل جلب المنافع كما لا تجب النوافل، بل الأنبياء عليهم السلام لما عصمهم الله تعالى صار أحد أسباب عصمتهم التشديد عليهم في التوبة حالاً بعد حال وإن كانت معاصيهم صغيرة.

المسألة السادسة: قال القفال: أصل التوبة الرجوع كالأوبة. يقال: تَوْب كما يقال أوب. قال الله تعالى: ﴿وَقَابِلِ ٱلتَّوْبِ﴾[غافر: ٣] فقولهم: (تاب يتوب توبًا وتوبة ومتابًا فهو تائب وتواب) كقولهم: (آب يؤوب أوبًا وأوبة فهو آيب وأواب)، والتوبة لفظة يشترك فيها الرب والعبد، فإذا وصف بها العبد فالمعنى رجع إلى ربه؛ لأن كل عاصٍ فهو في معنى الهارب من ربه، فإذا تاب فقد رجع عن هربه إلى ربه فيقال: تاب إلى ربه، والرب في هذه الحالة كالمُعْرِض عن عبده، وإذا وُصف بها الرب تعالى فالمعنى أنه رجع على عبده برحمته وفضله؛ ولهذا السبب وقع الاختلاف في الصلة: فقيل في العبد: تاب إلى ربه. وفي الرب على عبده، وقد يفارق الرجل خدمة رئيس فيقطع الرئيس معروفه عنده، ثم يراجع خدمته، فيقال: فلان عاد إلى الأمير والأمير عاد عليه بإحسانه ومعروفه. **إذا عرفت هذا فنقول**: قَبول التوبة يكون بوجهين: أحدهما: أن يثيب عليها الثواب العظيم كما أن قبول الطاعة يراد به ذلك. والثاني: أنه تعالى يغفر ذنوبه بسبب التوبة.

المسألة السابعة: المراد من وصف الله تعالى بالتواب المبالغة في قَبول التوبة وذلك من وجهين: **الأول**: أن واحدًا من ملوك الدنيا متى جنى عليه إنسان ثم اعتذر إليه فإنه يقبل الاعتذار، ثم إذا عاد إلى الجناية وإلى الاعتذار مرة أخرى فإنه لا يقبله لأن طبعه يمنعه من قَبول العذر، أما الله سبحانه وتعالى فإنه بخلاف ذلك، فإنه إنما يقبل التوبة لا لأمر يرجع إلى رقة طبع أو جلب نفع أو دفع ضرر، بل إنما يقبلها لمحض الإحسان والتفضل، فلو عصى المكلف كل ساعة

ثم تاب وبقي على هذه الحالة العمر الطويل، لكان الله تعالى يغفر له ما قد سلف ويقبل توبته، فصار تعالى مستحقًّا للمبالغة في قَبول التوبة، فوصف بأنه تعالى تواب. **الثاني:** أن الذين يتوبون إلى الله تعالى فإنه يكثر عددهم، فإذا قبل توبة الجميع استحق المبالغة في ذلك، ولما كان قَبول التوبة مع إزالة العقاب يقتضي حصول الثواب، وكان الثواب من جهته نعمة ورحمة، وَصَفَ نفسه مع كونه توابًا بأنه رحيم.

المسألة الثامنة: في هذه الآية فوائد:

الفائدة الأولى: أنه لا بد وأن يكون العبد مشتغلاً بالتوبة في كل حين وأوان؛ لما ورد في ذلك من الأحاديث والآثار:

أما الأحاديث (أ) روي أن رجلاً سأل أمير المؤمنين عليًّا رضي الله عنه عن الرجل يذنب ثم يستغفر ثم يذنب ثم يستغفر ثم يذنب ثم يستغفر، فقال أمير المؤمنين: يستغفر أبدًا حتى يكون الشيطان هو الخاسر فيقول: لا طاقة لي معه. وقال علي: كلما قدرت أن تطرحه في ورطة وتتخلص منها فافعل(١). (ب) وروى أبو بكر الصديق رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: **«لَمْ يُصِرَّ مَنِ اسْتَغْفَرَ وَلَوْ عَادَ فِي الْيَوْمِ سَبْعِينَ مَرَّةً»**(٢). (ج) وعن ابن عمر قال عليه الصلاة والسلام: **«تُوبُوا إِلَى رَبِّكُمْ فَإِنِّي أَتُوبُ إِلَيْهِ فِي الْيَوْمِ مِائَةَ مَرَّةً»**(٣). (د) وأبو هريرة قال: قال عليه الصلاة والسلام حين أُنزل عليه: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٤]: **«يا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ اشْتَرُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ الله، لا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ الله شَيْئًا، يا عَبَّاسُ بْنَ عَبْدِ المُطَّلِبِ لا أُغْنِي عَنْكَ مِنَ الله شَيْئًا، يا صَفِيَّةُ**

---

(١) **إسناده ضعيف:** أخرجه أبو داود في كتاب (الصلاة)، باب: (في الاستغفار) (٢/ ٦٥٤) حديث رقم (١٥١٤)، والترمذي في كتاب (الدعوات)، باب: (١٠٧) (٥/ ٥٢١) حديث رقم (٣٥٥٩)، قال أبو عيسى: هذا حديث غريب إنما نعرفه من حديث أبي نضرة وليس إسناده بالقوي من طريق عثمان بن واقد العمري به. (قلت) وإسناده ضعيف لجهالة مولي أبي بكر به. أخرجه ابن أبي حاتم في (تفسيره) (٣/ ١٨٢) حديث رقم (٤٢٣٣)، من طريق عبد الحميد الحماني عن عثمان بن أبي واقد عن أبي نصيرة عن مولى لأبي بكر الصديق عن رسول الله ﷺ... فذكره، والبيهقي في (شعب الإيمان) (٥/ ٤٠٩) حديث رقم (٧٠٩٩)، وابن شاهين في (الترغيب في فضائل الأعمال...) (١/ ٢٠٦) حديث رقم (١٨٣) من طريق النضر بن عبد الرحمن وهو الخزاز عن عثمان بن واقد عن أبي نصيرة مولى أبي بكر عن أبي بكر الصديق به.

(٢) **صحيح:** أخرجه أبو داود في كتاب (الصلاة)، باب: (في الاستغفار) (٢/ ٦٥٥) حديث رقم (١٥١٦)، والترمذي في كتب (الدعوات)، باب: (ما يقول إذا قام من المجلس) (٥/ ٤٦١) حديث رقم (٣٤٣٤)، قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح غريب، وابن ماجه في كتاب (الأدب)، باب: (الاستغفار) (٢/ ١٢٥٣) حديث رقم (٣٨١٤)، وأحمد في (مسنده) (٢/ ٢١) حديث رقم (٤٧٢٦) جميعًا من طريق نافع عن ابن عمر به.

(٣) **متفق عليه:** أخرجه البخاري في كتاب (الوصايا)، باب: (هل يدخل النساء والولد في الرقاب؟) (٥/ ٤٤٩) حديث رقم (٢٧٥٣)، من طريق شعيب به. ومسلم في كتاب (الإيمان)، باب: (قوله تعالى ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ﴾) (١/ ٣٥١/ ١٩٢) من طريق يونس به، كلاهما من طريق الزهري قال أخبرني سعيد بن المسيب وأبو سلمة بن عبد الرحمن أبا هريرة به.

عَمَّةَ رسُولِ الله لا أُغْنِي عَنْكِ مِنَ الله شَيْئًا، يا فَاطِمَةُ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَلِينِي ما شِئْتِ لا أُغْنِي عَنْكِ مِنَ الله شَيْئًا» أخرجاه في الصحيح[1] . (هـ) وقال عليه الصلاة والسلام: «إِنَّهُ لَيُغَانُ عَلَى قَلْبِي، وَإِنِّي لأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ فِي الْيَوْمِ مِائَةَ مَرَّةٍ»[2] . واعلم أن الغين شيء يغشى القلب فيغطيه بعض التغطية، وهو كالغيم الرقيق الذي يعرض في الجو فلا يحجب عن الشمس ولكن يمنع كمال ضوئها.

ثم ذكروا لهذا الحديث تأويلات:

أحدها: أن الله تعالى أطلع نبيه على ما يكون في أمته من بعده من الخلاف وما يصيبهم، فكان إذا ذكر ذلك وجد غيمًا في قلبه فاستغفر لأمته.

وثانيها: أنه عليه الصلاة والسلام كان ينتقل من حالة إلى حالة أرفع من الأولى، فكان الاستغفار لذلك.

وثالثها: أن الغيم عبارة عن السكر الذي كان يلحقه في طريق المحبة حتى يصير فانيًا عن نفسه بالكلية، فإذا عاد إلى الصحو كان الاستغفار من ذلك الصحو، وهو تأويل أرباب الحقيقة.

ورابعها - وهو تأويل أهل الظاهر -: أن القلب لا ينفك عن الخطرات والخواطر والشهوات وأنواع الميل والإرادات، فكان يستعين بالرب تعالى في دفع تلك الخواطر. (و) أبو هريرة قال: قال عمر رضي الله عنه في قوله تعالى: ﴿تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوۡبَةٗ نَّصُوحًا﴾[التحريم: ٨] : إنه هو الرجل يعمل الذنب ثم يتوب ولا يريد أن يعمل به ولا يعود[3] ، وقال ابن مسعود رضي الله عنه: هو أن يهجر الذنب ويعزم على أن لا يعود إليه أبدًا. (ز) قال رسول الله ﷺ حاكيًا عن الله تعالى: يقول لملائكته: «إِذَا هَمَّ عَبْدِي بِحَسَنَةٍ فَاكْتُبُوهَا لَهُ حَسَنَةً، فَإِنْ عَمِلَهَا فَاكْتُبُوهَا لَهُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا، وَإِذَا هَمَّ بِسَيِّئَةٍ فَلَا تَكْتُبُوهَا، فَإِنْ عَمِلَهَا فَاكْتُبُوهَا بِمِثْلِهَا، فَإِنْ تَرَكَهَا فَاكْتُبُوهَا لَهُ حَسَنَةً»[4] رواه مسلم. (ح) روي أن جبريل عليه السلام سمع إبراهيم عليه السلام وهو يقول: يا كريم العفو. فقال جبريل: أو تدري ما كريم العفو؟ فقال: لا يا جبريل. قال: أن يعفو عن السيئة ويكتبها حسنة[5] . (ط)

---

(١) **صحيح:** أخرجه مسلم في كتاب (الذكر)، باب: (استحباب الاستغفار والاستكثار فيه) (٤/ ٢٠٧٥/ ٤١) وأبو داود في كتاب (الصلاة)، باب: (في الاستغفار) (٢/ ٦٥٤) حديث رقم (١٥١٥)، وأحمد في (مسنده) (٤/ ٢١١)، جميعًا من طريق أبي بردة عن الأغر المزني به.

(٢) **حسن موقوف:** أخرجه البيهقي في (السنن الكبرى) (١٠/ ١٥٤)، وفي (شعب الإيمان) (٥/ ٣٨٧) حديث رقم (٧٠٣٤)، كلاهما من طريق سماك بن حرب عن النعمان بن بشير عن عمر رضي الله عنه به.

(٣) لم أجده.

(٤) **صحيح:** أخرجه مسلم في (صحيحه) (١/ ١١٧/ ١٢٨)، والترمذي في (سننه) (٥/ ٢٦٥) حديث رقم (٣٠٧٣)، وأحمد في (مسنده) (٢/ ٢٤٢) حديث رقم (٧٢٩٤)، جميعًا من طريق الأعرج عن أبي هريرة به.

(٥) أخرجه البيهقي في (شعب الإيمان) (٥/ ٣٨٩) حديث رقم (٧٠٤٣) من طريق بقية بن الوليد حدثني بعض الرهوين قال سمع جبريل إبراهيم خليل الرحمن عليهما السلام وهو يقول... فذكره، وأبو الشيخ في (العظمة) (٢/ ٥٢٧) حديث رقم (١٤)، من طريق أحمد بن الجواري عن عتبة بن الوليد قال: سمع جبريل إبراهيم الخليل صلى الله عليه وسلم به.

أبو هريرة عنه عليه الصلاة والسلام: «مَنِ اسْتَفْتَحَ أَوَّلَ نَهَارِهِ بِالخَيْرِ وَخَتَمَهُ بِالخَيْرِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى لِلْمَلاَئِكَةِ لاَ تَكْتُبُوا عَلَى عَبْدِي مَا بَيْنَ ذَلِكَ مِنَ الذُّنُوبِ»(١) . (ي) عن أبي سعيد الخدري قال: قال عليه الصلاة والسلام: «كَانَ فِيمَنْ قَبْلَكُمْ رَجُلٌ قَتَلَ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ نَفْسًا ، فَسَأَلَ عَنْ أَعْلَمِ أَهْلِ الأَرْضِ فَدُلَّ عَلَى رَاهِبٍ فَأَتَاهُ فَقَالَ: إِنَّهُ قَتَلَ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ نَفْسًا فَهَلْ لَهُ مِنْ تَوْبَةٍ ؟ قَالَ : لاَ . فَقَتَلَهُ وَكَمَّلَ بِهِ الْمِائَةَ، ثُمَّ سَأَلَ: مَنْ أَعْلَمُ أَهْلِ الأَرْضِ؟ فَدُلَّ عَلَى عَالِمٍ فَأَتَاهُ وَقَالَ: إِنَّهُ قَدْ قَتَلَ مِائَةَ نَفْسٍ فَهَلْ لَهُ مِنْ تَوْبَةٍ؟ قَالَ: نَعَمْ، وَمَنْ يَحُولُ بَيْنَك وَبَيْنَ التَّوْبَةِ؟! انْطَلِقْ إِلَى أَرْضِ كَذَا وَكَذَا فَإِنَّ بِهَا نَاسًا يَعْبُدُونَ اللَّهَ تَعَالَى فَاعْبُدْ اللَّهَ تَعَالَى مَعَهُمْ، وَلاَ تَرْجِعُ إِلَى أَرْضِك فَإِنَّهَا أَرْضُ سُوءٍ . فَانْطَلَقَ حَتَّى كَانَ فِي نِصْفِ الطَّرِيقِ أَدْرَكَهُ المَوْتُ، فَاخْتَصَمَتْ فِيهِ مَلاَئِكَةُ الرَّحْمَةِ وَمَلاَئِكَةُ الْعَذَابِ: فَقَالَتْ مَلاَئِكَةُ الرَّحْمَةِ: جَاءَ تَائِبًا مُقْبِلاً بِقَلْبِهِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى . وَقَالَتْ مَلاَئِكَةُ الْعَذَابِ: إِنَّهُ لَمْ يَعْمَلْ خَيْرًا قَطُّ . فَأَتَاهُمْ مَلَكٌ فِي صُورَةِ آدَمِيٍّ، فَحَكَّمُوهُ بَيْنَهُمْ فَقَالَ: قِيسُوا مَا بَيْنَ الأَرْضَيْنِ، فَإِلَى أَيَّتِهِمَا كَانَ أَدْنَى فَهُوَ أَقْرَبُ لَهَا . فَقَاسُوهُ فَوَجَدُوهُ أَدْنَى إِلَى الأَرْضِ الَّتِي أَرَادَ فَقَبَضَتْهُ مَلاَئِكَةُ الرَّحْمَةِ» . رواه مسلم(٢) (يا) ثابت البناني: بَلَغَنَا أَنَّ إِبْلِيسَ قَالَ: يَا رَبِّ، إِنَّكَ خَلَقْتَ آدَمَ وَجَعَلْتَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ عَدَاوَةً فَسَلِّطْنِي عليه وعلى ولده . فَقَالَ الله سُبْحانه وَتَعَالى: جَعَلْتُ صُدُورَهُمْ مَسَاكِنَ لَكَ . قَالَ: رَبِّ زِدْنِي . قَالَ: لاَ يُولَدُ لآدَمَ وَلَدٌ إِلاَّ وَلَكَ عَشْرَةٌ . قَالَ: رَبِّ زِدْنِي . قَالَ: تَجْرِي مِنْهُ مَجْرَى الدَّمِ . قَالَ: رَبِّ زِدْنِي . قَالَ: ﴿وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِي ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَٰدِ﴾[الإسراء: ٦٤] ، قَالَ: فَشَكَا آدَمُ إِبْلِيسَ إِلَى رَبِّهِ، فَقَالَ: يَا رَبِّ، إِنَّكَ خَلَقْتَ إِبْلِيسَ، وَجَعَلْتَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ عَدَاوَةً وَبَغْضَاءَ وَسَلَّطْتَهُ عَلَيَّ، وَأَنَا لاَ أُطِيقُهُ إِلاَّ بِكَ!! قَالَ: لاَ يُولَدُ لَكَ وَلَدٌ إِلاَّ وَكَّلْتُ بِهِ مَلَكَيْنِ يَحْفَظَانِهِ مِنْ قُرَنَاءِ السَّوْءِ . قَالَ: رَبِّ زِدْنِي . قَالَ: الْحَسَنَةُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا . قَالَ: رَبِّ زِدْنِي . قَالَ: لاَ أَحْجُبُ عَنْ أَحَدٍ مِنْ وَلَدِكَ التَّوْبَةَ مَا لَمْ يُغَرْغِرْ(٣) . (يب) أبو موسى الأشعري قال: قال عليه الصلاة والسلام: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَبْسُطُ يَدَهُ بِاللَّيْلِ لِيَتُوبَ مُسِيءُ النَّهَارِ، وَيَبْسُطُ يَدَهُ بِالنَّهَارِ لِيَتُوبَ مُسِيءُ

---

(١) **ضعيف:** أخرجه أبو نعيم في (معرفة الصحابة) (١١/ ٢٨٠) حديث رقم (٣٥٦٥) من طريق سليمان بن سلمة حدثنا عمرو بن عمرو الأحموسي سمعت عبد الله بن بسر به . ورواه البيهقي في (شعب الإيمان) (٥/ ٣٩١) حديث رقم (٧٠٥٢)، من طريق الوليد بن مسلم أخبرنا الأوزاعي عن عطاء عن أبي هريرة به . والضياء في (الأحاديث المختارة) (٣/ ٤٠٠) حديث رقم (٦٥)، من طريق عمرو بن عبد الأحموسي عن عبد الله بن بسر به . وأورده الهيثمي في (المجمع) (١٠/ ١٤٨)، وقال: رواه الطبراني وفيه الجراح بن يحيى المؤذن ولم أعرفه وبقية رجاله ثقات وأورده الألباني في (الضعيفة) (٥/ ٢٦٤) حديث رقم (٢٢٣٨)، وقال: ضعيف.

(٢) **متفق عليه:** أخرجه البخاري في كتاب (الأنبياء)، باب: (أم حسبت أن أصحاب الكهف والرقيم . . .) (٣/ ١٢٨٠) حديث رقم (٣٢٨٣)، ومسلم في (صحيحه) (٤/ ٢١١٨/ ٢٧٦٦)، كلاهما من طريق أبي الصديق الناجي عن أبي سعيد الخدري به .

(٣) أخرجه البيهقي في (شعب الإيمان) (٥/ ٣٩٩) حديث رقم (٧٠٧١) من طريق أبي العباس محمد بن يعقوب أخبرنا الخضر بن أبان سيار بن جعفر أخبرنا ثابت به .

اللَّيلِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ مِنْ مَغْرِبِهَا» رواه مسلم[(١)] . (يج) عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: كنت إذا سمعت من رسول الله ﷺ حديثًا نفعني الله منه بما شاء أن ينفعني، فإذا حدثني أحد من أصحابه استحلفته، فإذا حلف لي صدقته، وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «مَا مِنْ عَبْدٍ يُذْنِبُ ذَنْبًا فَيُحْسِنُ الطُّهُورَ ثُمَّ يَقُومُ فَيُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ يَسْتَغْفِرُ اللَّهَ، إِلاَّ غَفَرَ اللَّهُ لَهُ». ثم قرأ: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً أَوْ ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ﴾[آل عمران: ١٣٥] إلى قوله: ﴿فَٱسْتَغْفَرُواْ لِذُنُوبِهِمْ﴾[آل عمران: ١٣٥][(٢)] . (يد) أبو إمامة قال: بينا أنا قاعد عند رسول الله ﷺ إِذْ جَاءَ رَجُلٌ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أَصَبْتُ حَدًّا فَأَقِمْهُ عَلَيَّ. فَسَكَتَ عَنْهُ، ثُمَّ عَادَ فَقَالَ مثل ذلك، وَأُقِيمَتِ الصَّلاَةُ فدخل رسول الله ﷺ فصلى ثم خرج. قَالَ أَبُو أُمَامَةَ: فكنت أمشي مع رسول الله ﷺ والرجل يتبعه ويقول: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أَصَبْتُ حَدًّا فَأَقِمْهُ عَلَيَّ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَرَأَيْتَ حِينَ خَرَجْتَ مِنْ بَيْتِكَ أَلَيسَ قَدْ تَوَضَّأْتَ فَأَحْسَنْتَ الْوُضُوءَ؟». قَالَ: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: «ثُمَّ شَهِدْتَ الصَّلاَةَ مَعَنَا؟». فَقَالَ: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: «فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ غَفَرَ لَكَ حَدَّكَ - أَوْ قَالَ: ذَنْبَكَ -» رواه مسلم[(٣)] . (يه) عبد الله قال: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ وَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي عَالَجْتُ امْرَأَةً فِي أَقْصَى الْمَدِينَةِ وَإِنِّي أَصَبْتُ مِنْهَا مَا دُونَ أَنْ أَمَسَّهَا فَأَنَا هَذَا فَاقْضِ فِيَّ مَا شِئْتَ. فَقَالَ لَهُ عُمَرُ: لَقَدْ سَتَرَكَ اللَّهُ لَوْ سَتَرْتَ نَفْسَكَ. قَالَ: فَلَمْ يَرُدَّ النَّبِيُّ ﷺ شَيْئًا، فَقَامَ الرَّجُلُ فَانطَلَقَ فَأَتْبَعَهُ النَّبِيُّ ﷺ رَجُلاً دَعَاهُ وَتَلاَ عَلَيْهِ هَذِهِ الآيَةَ: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيْلِ إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾[هود: ١١٤] فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ هَذَا لَهُ خَاصَّةً؟ قَالَ: «بَلْ لِلنَّاسِ كَافَّةً» رواه مسلم[(٤)] . (يو) أبو هريرة قال: قال عليه السلام: «إِنَّ عَبْدًا

---

(١) **صحيح**: أخرجه مسلم في (صحيحه) (٤/ ٢١١٢/ ٢٧٥٩)، وأحمد في (مسنده) (٤/ ٤٠٤) كلاهما من طريق أبي عبيدة عن أبي موسى به.

(٢) **صحيح**: أخرجه أبو داود في كتاب (الصلاة)، باب: (في الاستغفار) (٢/ ٦٥٦) حديث رقم (١٥٢١)، والترمذي في كتاب (التفسير)، باب: (سورة آل عمران) (٥/ ٢١٣) حديث رقم (٣٠٠٦)، وقال أبو عيسى: هذا حديث قد رواه شعبة وغير واحد عن عثمان بن المغيرة فرفعوه ورواه مسعر وسفيان بن عثمان ابن المغيرة فلم يرفعاه ولا نعرف لأسماء بنت الحكم حديثًا إلا هذا وابن ماجه في كتاب (إقامة الصلاة)، باب: (ما جاء أن الصلاة كفارة) (١/ ٤٤٦) حديث رقم (١٣٩٥)، من طريق أبي عوانة به. وأحمد في (المسند) (١/ ١٠) حديث رقم (٥٦)، وقال أحمد شاكر: إسناده صحيح.

(٣) **صحيح**: أخرجه مسلم في كتاب (التوبة)، باب: (قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾[هود:١١٤]) (٤/ ٢١١٧/ ٤٥) من طريق شداد... مطولاً. وأبو داود في كتاب (الحدود)، باب: (في الرجل يعترف بحد ولا يسميه) (٤/ ١٨٧٤) حديث رقم (٤٣٨١)، وأحمد في (مسنده) (٥/ ٢٦٥) من طريق الأوزاعي به. وابن خزيمة في (صحيحه) (١/ ١٦٠) حديث رقم (٣١١) من طريق الأوزاعي به. كلاهما من طريق (شداد أبو عمار، الأوزاعي) عن أبي أمامة به.

(٤) **حسن صحيح**: أخرجه مسلم في كتاب (التوبة)، باب: (قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾[هود:١١٤]) (٤/ ٤٢/ ٢١١٦) وأبو داود في كتاب (الحدود)، باب: (في الرجل يصيب من المرأة دون الجماع فيتوب قبل أن يأخذه الإمام) (٤/ ١٩١١) حديث رقم (٤٤٦٨)، والترمذي في (التفسير) (٥/ ٢٧٠) حديث رقم (٣١١٢)، وقال=

أَصَابَ ذَنْبًا فَقَالَ: يَا رَبِّ إِنِّي أَذْنَبْتُ ذَنْبًا فَاغْفِرْ لِي. فَقَالَ رَبُّهُ: عَلِمَ عَبْدِي أَنَّ لَهُ رَبًّا يَغْفِرُ الذَّنْبَ وَيَأْخُذُ بِهِ. فَغَفَرَ لَهُ، ثُمَّ مَكَثَ مَا شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ أَصَابَ ذَنْبًا آخَرَ فَقَالَ: يَا رَبِّ إِنِّي أَذْنَبْتُ ذَنْبًا آخَرَ فَاغْفِرْ لِي. فَقَالَ رَبُّهُ: عَلِمَ عَبْدِي أَنَّ لَهُ رَبًّا يَغْفِرُ الذَّنْبَ وَيَأْخُذُ بِهِ. فَغَفَرَ لَهُ، ثُمَّ مَكَثَ مَا شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ أَصَابَ ذَنْبًا آخَرَ. فَقَالَ: يَا رَبِّ إِنِّي أَذْنَبْتُ ذَنْبًا آخَرَ فَاغْفِرْ لِي. فَقَالَ رَبُّهُ: عَلِمَ عَبْدِي أَنَّ لَهُ رَبًّا يَغْفِرُ الذَّنْبَ وَيَأْخُذُ بِهِ. فَقَالَ رَبُّهُ: غَفَرْتُ لِعَبْدِي فَلْيَعْمَلْ مَا شَاءَ». أخرجاه في الصحيح [١]. (يز) أبو بكر قال: قال عليه الصلاة والسلام: «لَمْ يُصِرَّ مَنِ اسْتَغْفَرَ اللَّهَ، ولَوْ عَادَ فِي اليَوْمِ سَبْعِينَ مَرَّةً» [٢]. (يح) أبو أيوب قال: قد كُنْتُ كَتَمْتُ عَنْكُمْ شَيْئًا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «لَوْلاَ أَنَّكُمْ تُذْنِبُونَ فَتَسْتَغْفِرُونَ لَخَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى خَلْقًا يُذْنِبُونَ فَيَسْتَغْفِرُونَ فَيَغْفِرُ لَهُمْ» رواه مسلم [٣]. (يط) قال عبد الله: بينما نحن عند رسول الله ﷺ إِذْ أَقْبَلَ رَجُلٌ عَلَيْهِ كِسَاءٌ وَفِي يَدِهِ شَيْءٌ قَدِ الْتَفَّ عَلَيْهِ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي لَمَّا رَأَيْتُكَ أَقْبَلْتُ إِلَيْكَ فَمَرَرْتُ بِغَيْضَةِ شَجَرٍ فَسَمِعْتُ فِيهَا أَصْوَاتَ فِرَاخِ طَائِرٍ فَأَخَذْتُهُنَّ فَوَضَعْتُهُنَّ فِي كِسَائِي، فَجَاءَتْ أُمُّهُنَّ فَاسْتَدَارَتْ عَلَى رَأْسِي فَكَشَفْتُ لَهَا عَنْهُنَّ فَوَقَعَتْ عَلَيْهِنَّ مَعَهُنَّ فَلَفَفْتُهُنَّ بِكِسَائِي فَهُنَّ أُولاَءِ مَعِي. فَقَالَ عليه الصلاة والسلام: «ضَعْهُنَّ عَنْكَ». فَوَضَعْتُهُنَّ وَأَبَتْ أُمُّهُنَّ إِلاَّ لُزُومَهُنَّ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لأَصْحَابِهِ: «أَتَعْجَبُونَ لِرُحْمِ أُمِّ الأَفْرَاخِ فِرَاخَهَا؟». قَالُوا: نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ. فقال: «وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ - أو قَالَ: فَوَالَّذِي بَعَثَنِي بِالْحَقِّ نَبِيًّا - لَلَّهُ أَرْحَمُ بِعِبَادِهِ مِنْ أُمِّ الأَفْرَاخِ بِفِرَاخِهَا ارْجِعْ بِهِنَّ حَتَّى تَضَعَهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَخَذْتَهُنَّ وَأُمُّهُنَّ مَعَهُنَّ». فَرَجَعَ بِهِنَّ [٤].

=أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، والنسائي في (الكبرى) في كتاب (الرجم)، باب: (من اعترف فيما لا تجب فيه الحدود) (٤/ ٣١٦) حديث رقم (٧٣١٧)، وأحمد في (مسنده) (١/ ٤٤٥/ ٤٤٩)، والبيهقي في (سننه الكبرى) (٨/ ٢٤١)، جميعا من طريق سماك بن حرب به.

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري في كتاب (التوحيد)، باب: (قول الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا۟ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾ [الفتح: ١٥]) (٦/ ٢٧٢٥) حديث رقم (٧٠٦٨)، ومسلم في (صحيحه) (٤/ ٢١١٢/ ٢٧٥٨)، كلاهما من طريق عبد الرحمن بن أبي عمرة قال: سمعت أبا هريرة به.

(٢) إسناده ضعيف: أخرجه أبو داود في كتاب (الصلاة)، باب: (في الاستغفار) (٢/ ٦٥٤) حديث رقم (١٥١٤)، والترمذي في كتاب (الدعوات)، باب: (١٠٧) (٥/ ٥٢١) حديث رقم (٣٥٥٩)، قال أبو عيسى: هذا حديث غريب إنما نعرفه من حديث أبي نضرة وليس إسناده بالقوي من طريق عثمان بن واقد العمري به. (قلت) وإسناده ضعيف لجهالة مولى أبي بكر به. أخرجه ابن أبي حاتم في (تفسيره) (٣/ ١٨٢) حديث رقم (٤٢٣٣)، من طريق عبد الحميد الحماني عن عثمان بن أبي واقد عن أبي نصيرة عن مولى لأبي بكر الصديق عن رسول الله ﷺ... فذكره، والبيهقي في (شعب الإيمان) (٥/ ٤٠٩) حديث رقم (٧٠٩٩)، وابن شاهين في (الترغيب في فضائل الأعمال...) (١/ ٢٠٦) حديث رقم (١٨٣) من طريق النضر بن عبد الرحمن وهو الخزاز عن عثمان بن واقد عن أبي نصيرة مولى أبي بكر عن أبي بكر الصديق به.

(٣) صحيح: أخرجه مسلم في (صحيحه) (٤/ ٢١٠٥/ ٢٧٤٨)، والترمذي في (سننه) (٥/ ٥٤٨) حديث رقم (٣٥٣٩)، وأحمد في (مسنده) (٥/ ٤١٤) حديث رقم (٢٣٥٦٢)، جميعا من طريق أبي صرمة عن أبي أيوب به.

(٤) ضعيف: أخرجه أبو داود في كتاب (الجنائز)، باب: (الأمراض المكفرة للذنوب) (٣/ ١٣٤٩) حديث رقم (٣٠٨٩)، وأورده التبريزي في (المشكاة) (٢/ ٧٣٤) حديث رقم (٢٣٧٧).

(ك) عن أبي مسلم الخولاني عن أبي ذر رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ عن جبريل عليه السلام عن الله سبحانه وتعالى قال: «إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي، وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا فَلاَ تَظَالَمُوا، يَا عِبَادِي إِنَّكُمُ الَّذِينَ تُخْطِئُونَ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَأَنَا الَّذِي أَغْفِرُ الذُّنُوبَ وَلاَ أُبَالِي فَاسْتَغْفِرُونِي أَغْفِرْ لَكُمْ، يَا عِبَادِي كُلُّكُمْ جَائِعٌ إِلاَّ مَنْ أَطْعَمْتُ فَاسْتَطْعِمُونِي أُطْعِمْكُمْ، يَا عِبَادِي كُلُّكُمْ عَارٍ إِلاَّ مَنْ كَسَوْتُهُ فَاسْتَكْسُونِي أَكْسُكُمْ، يَا عِبَادِي لَوْ أَنَّ أَوَّلَكُمْ وَآخِرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجِنَّكُمْ كَانُوا عَلَى أَتْقَى قَلْبِ رَجُلٍ مِنْكُمْ لَمْ يَزِدْ ذَلِكَ فِي مُلْكِي شَيْئًا، يَا عِبَادِي لَوْ أَنَّ أَوَّلَكُمْ وَآخِرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجِنَّكُمْ كَانُوا عَلَى أَفْجَرِ قَلْبِ رَجُلٍ مِنْكُمْ لَمْ يَنْقُصْ ذَلِكَ مِنْ مُلْكِي شَيْئًا، يَا عِبَادِي لَوْ أَنَّ أَوَّلَكُمْ وَآخِرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجِنَّكُمْ اجْتَمَعُوا فِي صَعِيدٍ وَاحِدٍ فَسَأَلُونِي ثُمَّ أَعْطَيْتُ كُلَّ إِنْسَانٍ مِنْهُمْ مَا سَأَلَ لَمْ يَنْقُصْ ذَلِكَ مِنْ مُلْكِي شَيْئًا إِلاَّ كَمَا يَنْقُصُ الْبَحْرُ يُغْمَسَ فِيهِ الْمِخْيَطُ غَمْسَةً وَاحِدَةً، يَا عِبَادِي إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالُكُمْ أَحْفَظُهَا عَلَيْكُمْ، فَمَنْ وَجَدَ خَيْرًا فَلْيَحْمَدِ اللَّهَ وَمَنْ وَجَدَ غَيْرَ ذَلِكَ فَلاَ يَلُومَنَّ إِلاَّ نَفْسَهُ»[١] قال: وكان أبو إدريس إذا حَدَّث بهذا الحديث جثا على ركبتيه إعظامًا له. وأما الآثار فسئل ذو النون عن التوبة فقال: إنها اسم جامع لمعانٍ ستة. أولهن: الندم على ما مضى، الثاني: العزم على ترك الذنوب في المستقبل. الثالث: أداء كل فريضة ضيعتها فيما بينك وبين الله تعالى. الرابع: أداء المظالم إلى المخلوقين في أموالهم وأعراضهم. الخامس: إذابة كل لحم ودم نبت من الحرام. السادس: إذاقة البدن ألم الطاعات كما ذاق حلاوة المعصية. وكان أحمد بن حارس[٢] يقول: يا صاحب الذنوب ألم يأنِ لك أن تتوب، يا صاحب الذنوب إن الذنب في الديوان مكتوب، يا صاحب الذنوب أنت بها في القبر مكروب، يا صاحب الذنوب أنت غدًا بالذنوب مطلوب.

الفائدة الثانية من فوائد الآية: أن آدم عليه السلام لما لم يستغنِ عن التوبة مع علو شأنه فالواحد منا أَوْلى بذلك.

الفائدة الثالثة: أن ما ظهر من آدم عليه السلام من البكاء على زلته تنبيه لنا أيضًا لأنا أحق بالبكاء من آدم عليه السلام. روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لَوْ جُمِعَ بُكَاءُ أَهْلِ الدُّنْيَا إِلَى بُكَاءِ دَاوُدَ لَكَانَ بُكَاءُ دَاوُدَ أَكْثَرُ، وَلَوْ جُمِعَ بُكَاءُ أَهْلِ الدُّنْيَا وَبُكَاءِ دَاوُدَ إِلَى بُكَاءِ نُوحٍ لَكَانَ بُكَاءُ نُوحٍ أَكْثَرَ، وَلَوْ جُمِعَ بُكَاءُ أَهْلِ الدُّنْيَا وبُكَاءُ دَاوُدَ وبُكَاءُ نُوحٍ عَلَيهِمَا السَّلاَمُ إِلَى بُكَاءِ آدَمَ عَلَى خَطِيئَتِهِ لَكَانَ بُكَاءُ آدَمَ أَكْثَرَ»[٣].

---

(١) صحيح: أخرجه مسلم في كتاب (البر والصلة)، باب: (تحريم الظلم) (٤/ ١٩٩٤/ ٢٥٧٧) قال: حدثنا عبد الله بن عبد الرحمن بن بهرام الدارمي حدثنا مروان يعني بن محمد الدمشقي حدثنا سعيد بن عبد العزيز عن ربيعة بن يزيد عن أبي إدريس الخولاني عن أبي ذر عن النبي ﷺ فيما روى عن الله تبارك وتعالى أنه قال: يا عبادي إني حرمت الظلم به. وابن حبان في (صحيحه) (٢/ ٣٨٥) حديث رقم (٦١٩س) من طريق سعيد بن عبد العزيز عن ربيعة بن يزيد به، والبخاري في (الأدب المفرد) (١/ ١٧٢) حديث رقم (٤٩٠)، من طريق سعيد بن عبد العزيز عن ربيعة بن يزيد به، والبزار في مسنده (٩/ ٤٤١) حديث رقم (٤٠٥٣) جميعًا من طريق أبي مسلم الخولاني عن أبي ذر به.

(٢) أورده النيسابروي في غرائب القرآن (١/ ٢٦٥).

(٣) لم أجده.

المسألة التاسعة: إنما اكتفى الله تعالى بذكر توبة آدم دون توبة حواء لأنها كانت تبعًا له، كما طوى ذكر النساء في القرآن والسنة لذلك، وقد ذكرها في قوله: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾ [الأعراف: ٢٣]

قوله تبارك وتعالى: ﴿ قُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا جَمِيعًا ۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٨﴾ ﴾.

فيه مسائل:

المسألة الأولى: ذكروا في فائدة تكرير الأمر بالهبوط وجهين:

الوجه الأول: قال الجبائي: الهبوط الأول غير الثاني؛ فالأول من الجنة إلى سماء الدنيا. والثاني من سماء الدنيا إلى الأرض.

وهذا ضعيف من وجهين:

أحدهما: أنه قال في الهبوط الأول: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ﴾ [البقرة: ٣٦] فلو كان الاستقرار في الأرض إنما حصل بالهبوط الثاني لكان ذكر قوله: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ﴾ [البقرة: ٣٦] عقيب الهبوط الثاني أولى.

وثانيهما: أنه قال في الهبوط الثاني: ﴿ ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا﴾ والضمير في (منها) عائد إلى الجنة. وذلك يقتضي كون الهبوط الثاني من الجنة.

الوجه الثاني: أن التكرير لأجل التأكيد.

وعندي فيه وجه ثالث أقوى من هذين الوجهين: وهو أن آدم وحواء لما أتيا بالزلة أُمرا بالهبوط فتابا بعد الأمر بالهبوط، ووقع في قلبهما أن الأمر بالهبوط لما كان بسبب الزلة فبعد التوبة وجب أن لا يبقى الأمر بالهبوط، فأعاد الله تعالى الأمر بالهبوط مرة ثانية ليعلما أن الأمر بالهبوط ما كان جزاء على ارتكاب الزلة حتى يزول بزوالها، بل الأمر بالهبوط باقٍ بعد التوبة؛ لأن الأمر به كان تحقيقًا للوعد المتقدم في قوله: ﴿إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠] فإن قيل: ما جواب الشرط الأول؟ قلنا: الشرط الثاني مع جوابه، كقولك: إن جئتني فإن قدرت أحسنت إليك.

المسألة الثانية: روي في الأخبار أن آدم عليه السلام أُهبط بالهند وحواء بجدة وإبليس بموضع من البصرة على أميال والحية بأصفهان.

المسألة الثالثة: في (الهدى) وجوه:

أحدها: المراد منه كل دلالة وبيان، فيدخل فيه دليل العقل وكل كلام ينزل على نبي، وفيه تنبيه على عظم نعمة الله تعالى على آدم وحواء، فكأنه قال: وإن أهبطتكم من الجنة إلى الأرض فقد أنعمت عليكم بما يؤديكم مرة أخرى إلى الجنة مع الدوام الذي لا ينقطع. قال الحسن: لما أُهبط آدم عليه السلام إلى الأرض أوحى الله تعالى إليه: يا آدم أربع خصال فيها كل الأمر لك ولولدك: واحدة لي وواحدة لك، وواحدة بيني وبينك، وواحدة بينك وبين الناس: أما التي لي

فتعبدني لا تشرك بي شيئًا، وأما التي لك فإذا عملتَ نلت أجرتك، وأما التي بيني وبينك فعليك الدعاء وعليَّ الإجابة، وأما التي بينك وبين الناس فأن تصحبهم بما تحب أن يصحبوك به(١).

وثانيها: ما روي عن أبي العالية أن المراد من الهدى الأنبياء، وهذا إنما يتم لو كان المخاطب بقوله: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى﴾ غير آدم وهم ذريته، وبالجملة فهذا التأويل يوجب تخصيص المخاطبين بذرية آدم وتخصيص الهدى بنوع معين وهو الأنبياء من غير دليل دل على هذا التخصيص.

المسألة الرابعة: أنه تعالى بَيَّن أن من اتبع هداه بحقه علمًا وعملاً بالإقدام على ما يلزم والإحجام عما يحرم، فإنه يصير إلى حال لا خوف فيها ولا حزن، وهذه الجملة مع اختصارها تجمع شيئًا كثيرًا من المعاني؛ لأن قوله: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى﴾ [البقرة: ٣٨] [طه: ١٢٣] دخل فيه الإنعام بجميع الأدلة العقلية والشرعية وزيادات البيان وجميع ما لا يتم ذلك إلا به من العقل ووجوه التمكن، وجمع قوله: ﴿فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ﴾ تأمُّل الأدلة بحقها والنظر فيها واستنتاج المعارف منها والعمل بها ويجمع ذلك كل التكاليف. وجَمَع قوله: ﴿فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ جميع ما أعد الله تعالى لأوليائه؛ لأن زوال الخوف يتضمن السلامة من جميع الآفات وزوال الحزن يقتضي الوصول إلى كل اللذات والمرادات، وقَدَّم عدم الخوف على عدم الحزن لأن زوال ما لا ينبغي مقدم على طلب ما ينبغي، وهذا يدل على أن المكلف الذي أطاع الله تعالى لا يلحقه خوف في القبر ولا عند البعث ولا عند حضور الموقف ولا عند تطاير الكتب ولا عند نصب الموازين ولا عند الصراط، كما قال الله تعالى: ﴿لَا يَحْزُنُهُمُ ٱلْفَزَعُ ٱلْأَكْبَرُ وَتَتَلَقَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ هَٰذَا يَوْمُكُمُ ٱلَّذِى كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠٣] وقال قوم من المتكلمين: إن أهوال القيامة كما تصل إلى الكفار والفساق تصل أيضًا إلى المؤمنين؛ لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّآ أَرْضَعَتْ﴾ [الحج: ٢] وأيضًا: فإذا انكشفت تلك الأهوال وصاروا إلى الجنة ورضوان الله، صار ما تقدم كأن لم يمكن، بل ربما كان زائدًا في الالتذاذ بما يجده من النعيم. وهذا ضعيف لأن قوله: ﴿لَا يَحْزُنُهُمُ ٱلْفَزَعُ ٱلْأَكْبَرُ﴾ [الأنبياء: ١٠٣] أخص من قوله: ﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّآ أَرْضَعَتْ﴾ [الحج: ٢] والخاص مقدم على العام. وقال ابن زيد: لا خوف عليهم أمامهم، فليس شيء أعظم في صدر الذي يموت مما بعد الموت، فأمنهم الله تعالى منه. ثم سلاهم عن الدنيا فقال: ﴿وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ على ما خلفوه بعد وفاتهم في الدنيا.

فإن قيل: قوله: ﴿فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ يقتضي نفي الخوف والحزن مطلقًا في الدنيا والآخرة، وليس الأمر كذلك لأنهما حصلا في الدنيا للمؤمنين أكثر من حصولهما لغير المؤمنين، قال عليه الصلاة والسلام: «خُصَّ البَلاءُ بالأنبِيَاءِ، ثم الأوْلِيَاءِ، ثُمّ الأمْثَلِ فالأمْثَلِ» وأيضًا: فالمؤمن لا يمكنه القطع أنه أتى بالعبادات كما ينبغي فخوف التقصير حاصل، وأيضًا:

(١) لم أجده.

فخوف سوء العاقبة حاصل!! قلنا: قرائن الكلام تدل على أن المراد نفيهما في الآخرة لا في الدنيا؛ ولذلك حكى الله عنهم أنهم قالوا حين دخلوا الجنة: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَذْهَبَ عَنَّا ٱلْحَزَنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ﴾ [فاطر: ٤٣] أي: أذهب عنا ما كنا فيه من الخوف والإشفاق في الدنيا من أن تفوتنا كرامة الله تعالى التي نلناها الآن.

المسألة الخامسة: قال القاضي: قوله تعالى: ﴿فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ يدل على أمور:

أحدها: أن الهدى قد يثبت ولا اهتداء؛ فلذلك قال: ﴿فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ﴾.

وثانيها: بطلان القول بأن المعارف ضرورية.

وثالثها: أن باتباع الهدى تستحق الجنة.

ورابعها: إبطال التقليد لأن المقلد لا يكون متبعًا للهدى.

قوله تبارك وتعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَكَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَآ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٣٩﴾﴾

لما وعد الله متبع الهدى بالأمن من العذاب والحزن، عَقَّبه بذكر من أعد له العذاب الدائم فقال: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَكَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَآ﴾ سواء كانوا من الإنس أو من الجن، فهم أصحاب العذاب الدائم.

وأما الكلام في أن العذاب هل يحسن أم لا؟ وبتقدير حسنه فهل يحسن دائمًا أم لا؟ فقد تقدم الكلام فيه في تفسير قوله: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [البقرة: ٧] وهاهنا آخر الآيات الدالة على النعم التي أنعم الله بها على جميع بني آدم، وهي دالة على التوحيد من حيث إن هذه النعم أمور حادثة فلا بد لها من محدث، وعلى النبوة من حيث إن محمدًا ﷺ أخبر عنها موافقًا لما كان موجودًا في التوراة والإنجيل من غير تعلم ولا تلمذة لأحد، وعلى المعاد من حيث إن مَن قَدَر على خلق هذه الأشياء ابتداء قَدَر على خلقها إعادة، وبالله التوفيق.

﴿يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِىٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّٰىَ فَٱرْهَبُونِ ﴿٤٠﴾﴾

القول في النعم الخاصة ببني إسرائيل:

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أقام دلائل التوحيد والنبوة والمعاد أولاً ثم عَقَّبها بذكر الإنعامات العامة لكل البشر، عَقَّبها بذكر الإنعامات الخاصة على أسلاف اليهود كسرًا لعنادهم ولجاجهم بتذكير النعم السالفة واستمالة لقلوبهم بسببها، وتنبيهًا على ما يدل على نبوّة محمد ﷺ من حيث كونها إخبارًا عن الغيب.

واعلم أنه سبحانه ذكَّرهم تلك النعم أولاً على سبيل الإجمال فقال: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِيٓ أُوفِ بِعَهۡدِكُمۡ﴾ وفرَّع على تذكيرها الأمر بالإيمان بمحمد ﷺ فقال: ﴿وَءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلۡتُ مُصَدِّقٗا لِّمَا مَعَكُمۡ﴾ [البقرة: ٤١] ثم عقبها بذكر الأمور التي تمنعهم عن الإيمان به، ثم ذكرهم تلك النعم على سبيل الإجمال ثانيًا بقوله مرة أخرى: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ﴾ [البقرة: ٤٠] تنبيهًا على شدة غفلتهم، ثم أردف هذا التذكير بالترغيب البالغ بقوله: ﴿وَأَنِّي فَضَّلۡتُكُمۡ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة: ٤٧] مقرونًا بالترهيب البالغ بقوله: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوۡمٗا لَّا تَجۡزِي نَفۡسٌ عَن نَّفۡسٖ شَيۡـٔٗا﴾ [البقرة: ٤٨] إلى آخر الآية. ثم شرع بعد ذلك في تعديد تلك النعم على سبيل التفصيل، ومَن تأمل وأنصف عَلِم أن هذا هو النهاية في حسن الترتيب لمن يريد الدعوة وتحصيل الاعتقاد في قلب المستمع.

وإذ قد حققنا هذه المقدمة فلنتكلم الآن في التفسير بعون الله.

قوله تعالى ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِيٓ أُوفِ بِعَهۡدِكُمۡ وَإِيَّٰيَ فَٱرۡهَبُونِ ٤٠﴾

أعلم أن فيه مسائل:

المسألة الأولى: اتفق المفسرون على أن إسرائيل هو يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم ويقولون: إن معنى إسرائيل عبد الله لأن (إسرا) في لغتهم هو العبد و(إيل) هو الله، وكذلك جبريل وهو عبد الله، وميكائيل عبد الله. قال القفال: قيل: إن (إسرا) بالعبرانية في معنى إنسان فكأنه قيل: رجل الله.

فقوله: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ﴾ خطاب مع جماعة اليهود الذين كانوا بالمدينة من ولد يعقوب عليه السلام في أيام محمد ﷺ.

المسألة الثانية: حد النعمة أنها المنفعة المفعولة على جهة الإحسان إلى الغير. ومنهم من يقول: المنفعة الحسنة المفعولة على جهة الإحسان إلى الغير. قالوا: وإنما زدنا هذا لأن النعمة يستحق بها الشكر وإذا كانت قبيحة لم يستحق بها الشكر. والحق أن هذا القيد غير معتبر لأنه يجوز أن يستحق الشكر بالإحسان وإن كان فعله محظورًا؛ لأن جهة استحقاق الشكر غير جهة استحقاق الذم والعقاب، فأي امتناع في اجتماعهما؟! ألا ترى أن الفاسق يستحق الشكر بإنعامه والذم بمعصيته فلمَ لا يجوز هاهنا أن يكون الأمر كذلك؟ ولنرجع إلى تفسير الحد فنقول: أما قولنا: المنفعة فلأن المضرة المحضة لا يجوز أن تكون نعمة، وقولنا: المفعولة على جهة الإحسان فلأنه لو كان نفعًا وقصد الفاعل نفع نفسه لا نفع المفعول به - كمن أحسن إلى جاريته ليربح عليها - أو أراد استدراجه إلى ضرر واختداعه - كمن أطعم خبيصًا مسمومًا ليهلكه - لم يكن ذلك نعمة، فأما إذا كانت المنفعة مفعولة على قصد الإحسان إلى الغير كانت نعمة.

إذا عرفت حد النعمة فلنفرع عليه فروعًا:

الفرع الأول: اعلم أن كل ما يصل إلينا آناء الليل والنهار في الدنيا والآخرة من النفع ودفع

الضرر، فهو من الله تعالى على ما قال تعالى: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ٥٣]، ثم إن النعمة على ثلاثة أوجه:

أحدها: نعمة تفرد الله بها نحو أن خلق ورزق.

وثانيها: نعمة وصلت إلينا من جهة غيره بأن خلقها وخلق المنعم ومكّنه من الإنعام وخلق فيه قدرة الإنعام وداعيته ووفقه عليه وهداه إليه، فهذه النعمة في الحقيقة أيضًا من الله تعالى، إلا أنه تعالى لما أجراها على يد عبده كان ذلك العبد مشكورًا، ولكن المشكور في الحقيقة هو الله تعالى؛ ولهذا قال: ﴿أَنِ ٱشْكُرْ لِي وَلِوَٰلِدَيْكَ﴾ [لقمان: ١٤] فبدأ بنفسه، وقال عليه السلام: «لاَ يَشْكُرُ اللَّهَ مَنْ لاَ يَشْكُرُ النَّاسَ»(١).

وثالثها: نعمة وصلت إلينا من الله تعالى بواسطة طاعاتنا، وهي أيضًا من الله تعالى لأنه لولا أنه سبحانه وتعالى وفقنا إلى الطاعات وأعاننا عليها وهدانا إليها وأزاح الأعذار، وإلا لمَا وصلنا إلى شيء منها، فظهر بهذا التقرير أن جميع النعم من الله تعالى على ما قال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ٥٣].

الفرع الثاني: أن نعم الله تعالى على عبيده مما لا يمكن عدها وحصرها على ما قال: ﴿وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [النحل: ١٨] وإنما لا يمكن ذلك؛ لأن كل ما أودع فينا من المنافع واللذات التي ننتفع بها، والجوارح والأعضاء التي نستعملها في جلب المنافع ودفع المضار، وما خلق الله تعالى في العالم مما يلتذ به ويستدل على وجود الصانع، وما وجد في العالم مما يحصل الانزجار برؤيته عن المعاصي - مما لا يحصى عدده، وكل ذلك منافع لأن المنفعة هي اللذة أو ما يكون وسيلة إلى اللذة، وجميع ما خلق الله تعالى كذلك لأن كل ما يلتذ به نعمة وكل ما يلتذ به وهو وسيلة إلى دفع الضرر فهو كذلك، والذي لا يكون جالبًا للنفع الحاضر ولا دافعًا للضرر الحاضر - فهو صالح، لأن يستدل به على الصانع الحكيم فيقع ذلك وسيلة إلى معرفته وطاعته وهما وسيلتان إلى اللذات الأبدية، فثبت أن جميع مخلوقاته سبحانه نعم على العبيد، ولما كانت العقول قاصرة عن تعديد ما في أقل الأشياء من المنافع والحِكم، فكيف يمكن الإحاطة بكل ما في العالم من المنافع والحِكم؟! فصح بهذا معنى قوله تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [النحل: ١٨] فإن قيل: فإذا كانت النعم غير متناهية وما لا يتناهى لا يحصل العلم به في حق العبد، فكيف أمر بتذكرها في قوله: ﴿ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ﴾؟ والجواب أنها غير متناهية بحسب الأنواع والأشخاص إلا أنها متناهية بحسب الأجناس، وذلك يكفي في التذكير الذي يفيد العلم بوجود الصانع الحكيم. واعلم أنه لما ثبت أن استحقاق الحمد والثناء والطاعة لا يتحقق إلا على

---

(١) صحيح: أخرجه البخاري في كتاب (الأدب المفرد) (١/ ٣٠٩) حديث رقم (٢١٨)، وأبو داود في كتاب (الأدب)، باب: (في شكر المعروف) (٤/ ٢٠٥٥) حديث رقم (٤٨١١) وأحمد في (مسنده) (٢/ ص٢٩٥/ ٣٠٢/ ٤٦١). جميعًا من طريق محمد بن زياد عن أبي هريرة به.

إيصال النعمة، ثبت أنه سبحانه وتعالى هو المستحق لحمد الحامدين؛ ولهذا قال في ذم الأصنام: ﴿قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ ۝ أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ ۝﴾ [الشعراء: ٧٢-٧٣] وقال تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ﴾ [الفرقان: ٥٥] وقال: ﴿أَفَمَن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّىٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰ﴾ [يونس: ٣٥].

الفرع الثالث: أن أول ما أنعم الله به على عبيده هو أن خلقهم أحياء، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ۝ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٨، ٢٩] إلى آخر الآية، وهذا صريح في أن أصل النعم الحياة؛ لأنه تعالى أول ما ذكر من النعم فإنما ذكر الحياة، ثم إنه تعالى ذكر عقيبها سائر النعم، وأنه تعالى إنما ذكر المؤمنين ليبين أن المقصود من حياة الدنيا حياة الآخرة والثواب، وبَيَّن أن جميع ما خلق قسمان منتفع ومنتفع به، هذا قول المعتزلة. وقال أهل السنة: إنه سبحانه كما خلق المنافع خلق المضار ولا اعتراض لأحد عليه؛ ولهذا سمى نفسه «النافع الضار» ولا يُسأل عما يفعل.

الفرع الرابع: قالت المعتزلة: إن الله تعالى قد أنعم على المكلفين بنعمة الدنيا ونعمة الدين، وسَوَّى بين الجميع في النعم الدينية والدنيوية: أما في النعم الدينية فلأن كل ما كان في المقدور من الألطاف فقد فعل بهم، والذي لم يفعله فغير داخل في القدرة إذ لو قدر على لطف لم يفعله بالمكلف لبقي عذر المكلف. وأما في الدنيا فعلى قول البغداديين خاصة لأن عندهم يجب رعاية الأصلح في الدنيا وعند البصريين لا يجب. وقال أهل السنة: إن الله تعالى خلق الكافر للنار ولعذاب الآخرة. ثم اختلفوا في أنه هل لله نعمة على الكافر في الدنيا؟ فمنهم من قال: هذه النعم القليلة في الدنيا لما كانت مؤدية إلى الضرر الدائم في الآخرة لم يكن ذلك نعمة على الكافر في الدنيا، فإن مَن جعل السم في الحلوى لم يعد النفع الحاصل من أكل الحلوى نعمة لمَّا كان ذلك سبيلاً إلى الضرر العظيم؛ ولهذا قال تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًا﴾ [آل عمران: ١٧٨]. ومنهم من قال: إنه تعالى وإن لم ينعم على الكافر بنعمة الدين فلقد أنعم عليه بنعمة الدنيا. وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني رحمه الله.

وهذا القول أصوب ويدل عليه وجوه:

أحدها: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۝ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً﴾ [البقرة: ٢١، ٢٢] فنبه على أنه يجب على الكل طاعته لمكان هذه النعم، وهي نعمة الخلق والرزق.

ثانيها: قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا﴾ [البقرة: ٢٨] إلى آخره، وذكر ذلك في معرض الامتنان وشرح النعم، ولو لم يصل إليهم من الله تعالى شيء من النعم لَمَا صح ذلك.

وثالثها: قوله: ﴿يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُواْ نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّى فَضَّلْتُكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة: ٤٧] وهذا نص صريح في أن الله تعالى أنعم على الكافر؛ إذ المخاطب بذلك هم أهل الكتاب وكانوا من

الكفار، وكذا قوله: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ﴾ إلى قوله: ﴿وَإِذۡ نَجَّيۡنَٰكُم﴾ [البقرة: ٤٧-٤٩] وقوله: ﴿وَإِذۡ ءَاتَيۡنَا مُوسَى ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡفُرۡقَانَ لَعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ﴾ [البقرة: ٥٣]. وكل ذلك عدٌّ للنعم على العبيد.

ورابعها: قوله: ﴿أَلَمۡ يَرَوۡاْ كَمۡ أَهۡلَكۡنَا مِن قَبۡلِهِم مِّن قَرۡنٖ مَّكَّنَّٰهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ مَا لَمۡ نُمَكِّن لَّكُمۡ وَأَرۡسَلۡنَا ٱلسَّمَآءَ عَلَيۡهِم مِّدۡرَارٗا﴾ [الأنعام: ٦].

وخامسها: قوله: ﴿قُلۡ مَن يُنَجِّيكُم مِّن ظُلُمَٰتِ ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ تَدۡعُونَهُۥ﴾ [الأنعام: ٦٣] إلى قوله: ﴿ثُمَّ أَنتُمۡ تُشۡرِكُونَ﴾ [الأنعام: ٦٤].

وسادسها: قوله: ﴿وَلَقَدۡ مَكَّنَّٰكُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَجَعَلۡنَا لَكُمۡ فِيهَا مَعَٰيِشَۗ قَلِيلٗا مَّا تَشۡكُرُونَ﴾ [الأعراف: ١٠] وقال في قصة إبليس: ﴿وَلَا تَجِدُ أَكۡثَرَهُمۡ شَٰكِرِينَ﴾ [الأعراف: ١٧]، ولو لم يكن عليهم من الله نعمة لما كان لهذا القول فائدة.

وسابعها: قوله: ﴿وَٱذۡكُرُوٓاْ إِذۡ جَعَلَكُمۡ خُلَفَآءَ مِنۢ بَعۡدِ عَادٖ وَبَوَّأَكُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [الأعراف: ٨٤] الآية، وقال حاكيًا عن شعيب: ﴿وَٱذۡكُرُوٓاْ إِذۡ كُنتُمۡ قَلِيلٗا فَكَثَّرَكُمۡۖ﴾ [الأعراف: ٨٦] وقال حاكيًا عن موسى: ﴿قَالَ أَغَيۡرَ ٱللَّهِ أَبۡغِيكُمۡ إِلَٰهٗا وَهُوَ فَضَّلَكُمۡ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٠].

وثامنها: قوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمۡ يَكُ مُغَيِّرٗا نِّعۡمَةً أَنۡعَمَهَا عَلَىٰ قَوۡمٍ﴾ [الأنفال: ٥٣] وهذا صريح.

وتاسعها: قوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ ٱلشَّمۡسَ ضِيَآءٗ وَٱلۡقَمَرَ نُورٗا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعۡلَمُواْ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلۡحِسَابَۚ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِٱلۡحَقِّۚ﴾ [يونس: ٥].

وعاشرها: قوله تعالى: ﴿وَإِذَآ أَذَقۡنَا ٱلنَّاسَ رَحۡمَةٗ مِّنۢ بَعۡدِ ضَرَّآءَ مَسَّتۡهُمۡ﴾ [يونس: ٢١].

الحادي عشر: قوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِي يُسَيِّرُكُمۡ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِۖ حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمۡ فِي ٱلۡفُلۡكِ وَجَرَيۡنَ بِهِم بِرِيحٖ طَيِّبَةٖ وَفَرِحُواْ بِهَا﴾ إلى قوله: ﴿فَلَمَّآ أَنجَىٰهُمۡ إِذَا هُمۡ يَبۡغُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّۗ﴾ [يونس: ٢٢، ٢٣].

الثاني عشر: قوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ لِبَاسٗا﴾ [الفرقان: ٤٧]. وقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ لِتَسۡكُنُواْ فِيهِ وَٱلنَّهَارَ مُبۡصِرًاۚ﴾ [يونس: ٦٧].

الثالث عشر: ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ بَدَّلُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ كُفۡرٗا وَأَحَلُّواْ قَوۡمَهُمۡ دَارَ ٱلۡبَوَارِ ۝٢٨ جَهَنَّمَ يَصۡلَوۡنَهَاۖ وَبِئۡسَ ٱلۡقَرَارُ﴾ [إبراهيم: ٢٨، ٢٩].

الرابع عشر: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَأَخۡرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزۡقٗا لَّكُمۡۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلۡفُلۡكَ لِتَجۡرِيَ فِي ٱلۡبَحۡرِ بِأَمۡرِهِۦۖ﴾ [إبراهيم: ٣٢].

الخامس عشر: قوله تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحۡصُوهَآۗ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَظَلُومٞ كَفَّارٞ﴾ [إبراهيم: ٣٤] وهذا صريح في إثبات النعمة في حق الكفار.

واعلم أن الخلاف في هذه المسألة راجع إلى العبارة؛ وذلك لأنه لا نزاع في أن هذه الأشياء - أعني الحياة والعقل والسمع والبصر وأنواع الرزق والمنافع - من الله تعالى، إنما الخلاف في أن أمثال هذه المنافع إذا حصل عقيبها تلك المضار الأبدية، هل يطلق في العرف عليها اسم النعمة أم لا؟ ومعلوم أن ذلك نزاع في مجرد عبارة.

وأما الذي يدل على أن ما لا يلتذ به المكلف فهو تعالى إنما خلقه لينتفع به في الاستدلال على الصانع وعلى لطفه وإحسانه فأمور:

أحدها: قوله تعالى في سورة (أتى أمر الله): ﴿يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦٓ﴾ [النحل: ٢]فيبين تعالى أنه إنما بعث الرسل مبشرين ومنذرين ولأجل الدعوة إلى وحدانيته والإيمان بتوحيده وعدله، ثم إنه تعالى قال: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ۚ تَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۝ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ﴾. [النحل: ٣، ٤]فبين أن حدوث العبد مع ما فيه من الكفر من أعظم الدلائل على وجود الصانع، وهو انقلابه من حال إلى حال: من كونه نطفة ثم علقة ثم مضغة إلى أن ينتهي من أخس أحواله وهو كونه نطفة إلى أشرف أحواله وهو كونه خصيمًا مبينًا، ثم ذكر بعد ذلك وجوه إنعامه فقال: ﴿وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا ۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ [النحل: ٥]إلى قوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً ۖ لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ﴾ [النحل: ١٠]بين بذلك الرد على الدهرية وأصحاب الطبائع؛ لأنه تعالى بيَّن أن الماء واحد والتراب واحد ومع ذلك اختلفت الألوان والطعوم والروائح، ثم قال: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ﴾ [النحل: ١٢]بيَّن به الرد على المنجمين وأصحاب الأفلاك حيث استدل بحركاتها وبكونها مسخرة على طريقة واحدة على حدوثها، فأثبت سبحانه وتعالى بهذه الآيات أن كل ما في العالم مخلوق لأجل المكلفين؛ لأن كل ما في العالم مما يغاير ذات المكلف ليس يخلو من أن يلتذ به المكلف ويستروح إليه فيحصل له به سرور أو يتحمل عنه كلفة أو يحصل له به اعتبار نحو الأجسام المؤذية كالحيات والعقارب، فيتذكر بالنظر إليها أنواع العقاب في الآخرة، فيحترز منها ويستدل بها على المنعم الأعظم، فثبت أنه لا يخرج شيء من مخلوقاته عن هذه المنافع، ثم إنه سبحانه وتعالى نبه على عظم إنعامه بهذه الأشياء في آخر هذه الآيات فقال: ﴿وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ ۗ﴾ [إبراهيم: ٣٤].

وثانيها: قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ١١٢]فنبه بذلك على أن كون النعمة واصلة إليهم يوجب أن يكون كفرانها سببًا للتبديل.

وثالثها: قوله في قصة قارون: ﴿وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ﴾ [القصص: ٧٧]وقال: ﴿أَلَمْ تَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً ۗ﴾ [لقمان: ٢٠]وقال: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ۝ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ [الواقعة: ٥٨، ٥٩]وقال: ﴿فَبِأَىِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن: ٣٠]على سبيل التكرير وكل ما في هذه السورة فهو من النعم: إما في الدين أو في الدنيا. فهذا ما يتعلق بهذا الباب.

المسألة الثالثة في النعم المخصوصة ببني إسرائيل: قال بعض العارفين: عبيد النعم كثيرون وعبيد المنعم قليلون، فالله تعالى ذكَّر بني إسرائيل بنعمه عليهم، ولما آل الأمر إلى أمة

محمد ﷺ ذكرهم بالمنعم فقال: ﴿فَٱذْكُرُونِىٓ أَذْكُرْكُمْ﴾ [البقرة: ١٥٢] فدل ذلك على فضل أمة محمد ﷺ على سائر الأمم. **واعلم أن نعم الله تعالى على بني إسرائيل كثيرة** (أ) استنقذهم مما كانوا فيه من البلاء من فرعون وقومه وأبدلهم من ذلك بتمكينهم في الأرض وتخليصهم من العبودية، كما قال: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ ۝ وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَنُرِىَ فِرْعَوْنَ وَهَٰمَٰنَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَحْذَرُونَ﴾ [القصص: ٥، ٦]. (ب) جعلهم أنبياء وملوكًا بعد أن كانوا عبيدًا للقبط فأهلك أعداءهم وأورثهم أرضهم وديارهم وأموالهم، كما قال: ﴿كَذَٰلِكَ وَأَوْرَثْنَٰهَا بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [الشعراء: ٥٩] (ج) أنزل عليهم الكتب العظيمة التي ما أنزلها على أمة سواهم، كما قال: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنۢبِيَآءَ وَجَعَلَكُم مُّلُوكًا وَءَاتَىٰكُم مَّا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [المائدة: ٢٠]. (د) روى هشام عن ابن عباس أنه قال: من نعمة الله تعالى على بني إسرائيل أن نجاهم من آل فرعون وظلل عليهم في التيه الغمام، وأنزل عليهم المن والسلوى في التيه، وأعطاهم الحجر الذي كان كرأس الرجل يسقيهم ما شاءوا من الماء متى أرادوا فإذا استغنوا عن الماء رفعوه. فاحتبس الماء عنهم، وأعطاهم عمودًا من النور ليضيء لهم بالليل وكانت رءوسهم لا تتشعث وثيابهم لا تبلى.

واعلم أنه سبحانه وتعالى إنما ذكرهم بهذه النعم لوجوه:

أحدها: أن في جملة النعم ما يشهد بصدق محمد ﷺ وهو التوراة والإنجيل والزبور.

وثانيها: أن كثرة النعم توجب عظم المعصية، فذكرهم تلك النعم لكي يحذروا مخالفة ما دُعوا إليه من الإيمان بمحمد ﷺ وبالقرآن.

وثالثها: أن تذكير النعم الكثيرة يوجب الحياء عن إظهار المخالفة.

ورابعها: أن تذكير النعم الكثيرة يفيد أن المنعم خصهم من بين سائر الناس بها، ومن خص أحدًا بنعم كثيرة فالظاهر أنه لا يزيلها عنهم لما قيل: (إتمام المعروف خير من ابتدائه) فكأن تذكير النعم السالفة يطمع في النعم الآتية، وذلك الطمع مانع من إظهار المخالفة والمخاصمة.

فإن قيل: هذه النعم ما كانت على المخاطبين بل كانت على آبائهم، فكيف تكون نعمًا عليهم وسببًا لعظم معصيتهم؟ **والجواب من وجوه:**

أحدها: لولا هذه النعم على آبائهم لما بقوا فما كان يحصل هذا النسل، فصارت النعم على الآباء كأنها نعم على الأبناء.

وثانيها: أن الانتساب إلى الآباء وقد خصهم الله تعالى بنعم الدين والدنيا - نعمة عظيمة في حق الأولاد.

وثالثها: الأولاد متى سمعوا أن الله خص آباءهم بهذه النعم لمكان طاعتهم وإعراضهم عن الكفر والجحود، رغب الولد في هذه الطريقة لأن الولد مجبول على التشبه بالأب في أفعال الخير، فيصير هذا التذكير داعيًا إلى الاشتغال بالخيرات والإعراض عن الشرور.

أما قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾ فاعلم أن العهد يضاف إلى المُعاهِد والمُعاهَد جميعا، وذكروا في هذا العهد قولين:

القول الأول: أن المراد منه جميع ما أمر الله به من غير تخصيص ببعض التكاليف دون بعض، ثم فيه روايات.

إحداها: أنه تعالى جعل تعريفه إياهم نعمه عهدًا له عليهم من حيث يلزمهم القيام بشكرها كما يلزمهم الوفاء بالعهد والميثاق، وقوله: ﴿أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾ أراد به الثواب والمغفرة. فجعل الوعد بالثواب شبيهًا بالعهد من حيث اشتراكهما في أنه لا يجوز الإخلال به.

ثانيها: قال الحسن: المراد منه العهد الذي أخذه الله تعالى على بني إسرائيل في قوله تعالى: ﴿وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ﴾ [المائدة: ١٢] إلى قوله: ﴿وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ [المائدة: ١٢] فمن وفى لله بعهده وفى الله له بعهده.

وثالثها - وهو قول جمهور المفسرين -: أن المراد أوفوا بما أمرتكم به من الطاعات ونهيتكم عنه من المعاصي؛ أوف بعهدكم، أي: أرضى عنكم وأدخلكم الجنة، وهو الذي حكاه الضحاك عن ابن عباس وتحقيقه ما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ﴾ [التوبة: ١١١] إلى قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ﴾ [التوبة: ١١١].

القول الثاني: أن المراد من هذا العهد ما أثبته في الكتب المتقدمة من وصف محمد ﷺ وأنه سيبعثه على ما صرح بذلك في سورة المائدة بقوله: ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [المائدة: ١٢] إلى قوله: ﴿لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ [المائدة: ١٢] وقال في سورة الأعراف: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ ۝ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾ [الأعراف: ١٥٦، ١٥٧] وأما عهد الله معهم فهو أن ينجز لهم ما وعدهم من وضع ما كان عليهم من الإصر والأغلال التي كانت في أعناقهم، وقال: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ﴾ [آل عمران: ٨١] الآية. وقال: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ [الصف: ٦]. وقال ابن عباس: إن الله تعالى كان عَهِد إلى بني إسرائيل في التوراة أني باعث من بني إسماعيل نبيًا أميًا، فمن تبعه وصَدَّق بالنور الذي يأتي به - أي بالقرآن - غفرت له ذنبه وأدخلته الجنة وجعلت له أجرين: أجرًا باتباع ما جاء به موسى وجاءت به سائر أنبياء بني إسرائيل، وأجرًا باتباع ما جاء به محمد النبي الأمي من ولد إسماعيل. وتصديق هذا في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِهِ هُمْ بِهِ يُؤْمِنُونَ﴾ [القصص: ٥٢] إلى قوله: ﴿أُولَئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا﴾ [القصص: ٥٤] وكان علي بن عيسى يقول: تصديق ذلك في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا

﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَءَامِنُواْ بِرَسُولِهِۦ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِۦ﴾ [الحديد: ٢٨] وتصديقه أيضًا فيما روى أبو موسى الأشعري عن النبي ﷺ أنه قال: «ثَلاثَةٌ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ: رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنَ بِعِيسَى ثُمَّ آمَنَ بِمُحَمَّد ﷺ فَلَهُ أَجْرَانِ، ورجُلٌ أَدَّبَ أَمَتَهُ فَأَحْسَنَ تَأْدِيبَهَا وَعَلَّمَها ثُمَّ أَعْتَقَهَا وَتَزَوَّجَها فَلَهُ أَجْرَانِ، وَرَجُلٌ أَطَاعَ الله وَأَطَاعَ سَيِّدِهِ فَلَهُ أَجْرَانِ»[1] **بقي هاهنا سؤالان:**

السؤال الأول: لو كان الأمر كما قلتم فكيف يجوز من جماعتهم جحده؟ والجواب من وجهين:

الأول: أن هذا العلم كان حاصلاً عند العلماء بكتبهم، لكن لم يكن لهم العدد الكثير فجاز منهم كتمانه.

الثاني: أن ذلك النص كان نصًا خفيًا لا جليًا، فجاز وقوع الشكوك والشبهات فيه.

السؤال الثاني: الشخص المبشر به في هذه الكتب إما أن يكون قد ذكر في هذه الكتب وقت خروجه ومكان خروجه وسائر التفاصيل المتعلقة بذلك، أو لم يذكر شيء من ذلك: فإن كان ذلك النص نصًا جليًا واردًا في كتب منقولة إلى أهل العلم بالتواتر، فكان يمتنع قدرتهم على الكتمان، وكان يلزم أن يكون ذلك معلومًا بالضرورة من دين الأنبياء المتقدمين. وإن كان الثاني لم يدل ذلك النص على نبوة محمد ﷺ لاحتمال أن يقولوا: (إن ذلك المبشر به سيجيء بعد ذلك) على ما هو قول جمهور اليهود.

والجواب أن الذين حملوا قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُواْ بِعَهْدِىٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾ على الأمر بالتأمل في الدلائل الدالة على التوحيد والنبوة على ما شرحناه في القول الأول إنما - اختاروه لقوة هذا السؤال، فأما من أراد أن ينصر القول الثاني فإنه يجيب عنه بأن تعيين الزمان والمكان لم يكن منصوصًا عليه نصًا جليًا يعرفه كل أحد بل كان منصوصًا عليه نصًا خفيًا، فلا جرم لم يلزم أن يُعلم ذلك بالضرورة من دين الأنبياء المتقدمين عليهم السلام.

ولنذكر الآن بعض ما جاء في كتب الأنبياء المتقدمين من البشارة بمقدم محمد ﷺ:

فالأول: جاء في الفصل التاسع من السفر الأول من التوراة أن هاجر لما غضبت عليها سارة، تراءى لها مَلَك [من قِبل] الله فقال لها: يا هاجر أين تريدين ومن أين أقبلتِ؟ قالت: أهرب من سيدتي سارة. فقال لها: ارجعي إلى سيدتك واخفضي لها فإن الله سيكثر زرعك وذريتك، وستحبلين وتلدين ابنًا وتسمينه إسماعيل من أجل أن الله سمع تبتلك وخشوعك، وهو يكون عين الناس وتكون يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة إليه بالخضوع، وهو يشكر على رغم جميع إخوته.

واعلم أن الاستدلال بهذا الكلام خرج مخرج البشارة، وليس يجوز أن يبشر المَلَكِ من قِبل الله بالظلم والجور وبأمر لا يتم إلا بالكذب على الله تعالى، ومعلوم أن إسماعيل وولده لم يكونوا متصرفين في الكل - أعني في معظم الدنيا ومعظم الأمم - ولا كانوا مخالطين للكل على

(١) **متفق عليه:** أخرجه البخاري في كتاب (الجهاد)، باب: (فضل من أسلم من أهل الكتابين) (٣/ ١٠٩٦) حديث رقم (٢٨٤٩)، ومسلم في (صحيحه) (١/ ١٣٤/ ١٥٤)، كلاهما من طريق أبي بردة عن أبيه به.

سبيل الاستيلاء إلا بالإسلام؛ لأنهم كانوا قبل الإسلام محصورين في البادية لا يتجاسرون على الدخول في أوائل العراق وأوائل الشام إلا على أتم خوف، فلما جاء الإسلام استولوا على الشرق والغرب بالإسلام ومازجوا الأمم ووطئوا بلادهم، ومازجتهم الأمم وحجوا بيتهم ودخلوا باديتهم بسبب مجاورة الكعبة، فلو لم يكن النبي ﷺ صادقًا لكانت هذه المخالطة منهم للأمم ومن الأمم لهم - معصية لله تعالى وخروجًا عن طاعته إلى طاعة الشيطان، والله يتعالى عن أن يبشر بما هذا سبيله.

والثاني: جاء في الفصل الحادي عشر من السفر الخامس: (إن الرب إلهكم يقيم لكم نبيًّا مثلي من بينكم ومن إخوانكم)، وفي هذا الفصل أن الرب تعالى قال لموسى: (إني مقيم لهم نبيًّا مثلك من بين إخوانهم وأيما رجل لم يسمع كلماتي التي يؤديها عني ذلك الرجل باسمي؛ أنا أنتقم منه).

وهذا الكلام يدل على أن النبي الذي يقيمه الله تعالى ليس من بني إسرائيل، كما أن من قال لبني هاشم: (إنه سيكون من إخوانكم إمام)، عُقل أنه لا يكون من بني هاشم، ثم إن يعقوب عليه السلام هو إسرائيل، ولم يكن له أخ إلا العيص، ولم يكن للعيص ولد من الأنبياء سوى أيوب، وإنه كان قبل موسى عليه السلام، فلا يجوز أن يكون موسى عليه السلام مبشرًا به، وأما اسماعيل فإنه كان أخًا لإسحاق والد يعقوب، ثم إن كل نبي بُعث بعد موسى كان من بني إسرائيل، فالنبي عليه السلام ما كان منهم لكنه كان من إخوانهم؛ لأنه من ولد إسماعيل الذي هو أخو إسحاق عليهم السلام. **فإن قيل:** قوله: (من بينكم) يمنع من أن يكون المراد محمدًا ﷺ لأنه لم يقم من بين بني إسرائيل. **قلنا:** بل قد قام من بينهم لأنه عليه السلام ظهر بالحجاز فبُعث بمكة وهاجر إلى المدينة وبها تكامل أمره. وقد كان حول المدينة بلاد اليهود كخيبر وبني قينقاع والنضير وغيرهم، وأيضًا: فإن الحجاز يقارب الشام وجمهور اليهود كانوا إذ ذاك بالشام، فإذا قام محمد بالحجاز فقد قام من بينهم، وأيضًا: فإنه إذا كان من إخوانهم فقد قام من بينهم فإنه ليس ببعيد منهم.

والثالث: قال في الفصل العشرين من هذا السفر: (إن الرب تعالى جاء في طور سيناء، وطلع لنا من ساعير، وظهر من جبال فاران، وصف عن يمينه عنوان القديسين فمنحهم العز وحببهم إلى الشعوب ودعا لجميع قديسيه بالبركة). وجه الاستدلال: أن جبل فاران هو بالحجاز لأن في التوراة أن اسماعيل تعلم الرمي في برية فاران، ومعلوم أنه إنما سكن بمكة. إذا ثبت هذا فنقول: إن قوله: (فمنحهم العز) لا يجوز أن يكون المراد إسماعيل عليه السلام؛ لأنه لم يحصل عقيب سكنى إسماعيل عليه السلام هناك عز، ولا اجتمع هناك ربوات القديسين، فوجب حمله على محمد عليه السلام. **قالت اليهود:** المراد أن النار لما ظهرت من طور سيناء ظهرت من ساعير نار أيضًا، ومن جبل فاران أيضًا فانتشرت في هذه المواضع. **قلنا:** هذا لا يصح لأن الله تعالى لو خلق نارًا في موضع فإنه لا يقال: جاء الله من ذلك إذا تابع ذلك الواقعة وحي نزل في ذلك الموضع أو عقوبة

وما أشبه ذلك. وعندكم أنه لم يتبع ظهور النار وحي ولا كلام إلا من طور سيناء، فما كان ينبغي إلا أن يقال: (ظهر من ساعير ومن جبل فاران) فلا يجوز وروده كما لا يقال: (جاء الله من الغمام) إذا ظهر في الغمام احتراق ونيران كما يتفق ذلك في أيام الربيع، وأيضًا: ففي كتاب حبقوق بيان ما قلنا وهو: جاء الله من طور سيناء والقدس ومن جبل فاران، وانكشفت السماء من بهاء محمد وامتلأت الأرض من حمده، يكون شعاع منظره مثل النور يحفظ بلده بعزه، تسير المنايا أمامه ويصحب سباع الطير أجناده، قام فمسح الأرض وتأمل الأمم وبحث عنها فتضعضعت الجبال القديمة واتضعت الروابي والدهرية، وتزعزعت ستور أهل مدين، ركبتَ الخيول، وعلوت مراكب الانقياد والغوث، وستنزع في قسيك إغراقًا ونزعًا وترتوي السهام بأمرك يا محمد ارتواء وتخور الأرض بالأنهار، ولقد رأتك الجبال فارتاعت، وانحرف عنك شؤبوب السيل، ونفرت المهاري نفيرًا ورعبًا ورفعت أيديها وجلاً وفرقًا، وتوقفت الشمس والقمر عن مجراهما، وسارت العساكر في برق سهامك ولمعان بيانك تُدوخ الأرض غضبًا وتدوس الأمم زجرًا؛ لأنك ظهرت بخلاص أمتك وإنقاذ تراب آبائك. هكذا نقل عن ابن رزين الطبري. أما النصارى فقال أبو الحسين رحمه الله في كتاب الغرر: قد رأيت في نقولهم: وظهر من جبال فاران، لقد تقطعت السماء من بهاء محمد المحمود، وترتوى السهام بأمرك المحمود لأنك ظهرت بخلاص أمتك وإنقاذ مسيحك. فظهر بما ذكرنا أن قوله تعالى في التوراة: (ظهر الرب من جبال فاران) ليس معناه ظهور النار منه بل معناه ظهور شخص موصوف بهذه الصفات وما ذاك إلا رسولنا محمد ﷺ. **فإن قالوا:** المراد مجيء الله تعالى ولهذا قال في آخر الكلام: (وإنقاذ مسيحك). **قلنا:** لا يجوز وصف الله تعالى بأنه يركب الخيول وبأن شعاع منظره مثل النور وبأنه جاز المشاعر القديمة، أما قوله: (وإنقاذ مسيحك) فإن محمدًا عليه السلام أنقذ المسيح من كذب اليهود والنصارى.

والرابع: ما جاء في كتاب أشعياء في الفصل الثاني والعشرين منه: (قُومي فأزهري مصباحك - يريد مكة - فقد دنا وقتك وكرامة الله تعالى طالعة عليك فقد تَجلَّل الأرضَ الظلام وغطى على الأمم الضباب، والرب يشرق عليكِ إشراقًا ويُظهر كرامته عليك، تسير الأمم إلى نورك والملوك إلى ضوء طلوعِكِ، وارفعي بصرك إلى ما حولك وتأملي فإنهم مستجمعون عندك ويحجونك، ويأتيكِ ولدِك من بلد بعيد لأنكِ أم القرى - فأولاد سائر البلاد كأنهم أولاد مكة - وتتزين ثيابك على الأرائك والسرر حين ترين ذلك تُسَرِّين وتبتهجين من أجل أنه يميل إليك ذخائر البحر ويحج إليك عساكر الأمم، ويساق إليك كِباش مدين، ويأتيكِ أهل سبأ ويتحدثون بنعم الله ويمجدونه، وتسير إليكِ أغنام فاران ويُرفع إلى مذبحي ما يرضيني وأُحدث حينئذٍ لبيت محمدتي حمدًا). فوجه الاستدلال أن هذه الصفات كلها موجودة لمكة؛ فإنه قد حج إليها عساكر الأمم ومال إليها ذخائر البحر وقوله: (وأُحْدث لبيت محمدتي حمدًا) معناه أن العرب كانت تلبي قبل الإسلام فتقول: (لبيك لا شريك لك إلا شريك هو لك تملكه وما ملك)، ثم صار في الإسلام:

(لبيك اللهم لبيك، لا شريك لك لبيك)، فهذا هو الحمد الذي جدده الله لبيت محمدته. **فإن قيل:** المراد بذلك بيت المقدس وسيكون ذلك فيما بعد. **قلنا:** لا يجوز أن يقول الحكيم: (قد دنا وقتك) مع أنه ما دنا بل الذي دنا أمر لا يوافق رضاه ومع ذلك لا يحذر منه، وأيضًا: فإن كتاب أشعياء مملوء من ذكر البادية وصفتها، وذلك يُبطل قولهم.

والخامس: روى السمان في تفسيره في السفر الأول من التوراة أن الله تعالى أوحى إلى إبراهيم عليه السلام قال: (قد أجبت دعاك في إسماعيل وباركت عليه فكبرته وعظمته جدًا جدًا، وسيلد اثني عشر عظيمًا، وأجعله لأمة عظيمة). والاستدلال به أنه لم يكن في ولد إسماعيل من كان لأمة عظيمة غير نبينا محمد ﷺ فأما دعاء إبراهيم عليه السلام وإسماعيل فكان لرسولنا عليه الصلاة والسلام لما فرغا من بناء الكعبة، وهو قوله: ﴿رَبَّنَا وَٱبۡعَثۡ فِيهِمۡ رَسُولٗا مِّنۡهُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَيُزَكِّيهِمۡۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾ [البقرة: ١٢٩] ولهذا كان يقول عليه الصلاة والسلام: «أَنَا دَعْوَةُ أَبِي إِبْرَاهِيمَ، وبِشَارَةُ عِيسَى» وهو قوله: ﴿وَمُبَشِّرَۢا بِرَسُولٖ يَأۡتِي مِنۢ بَعۡدِي ٱسۡمُهُۥٓ أَحۡمَدُۖ﴾ [الصف: ٦] فإنه مشتق من الحمد، والاسم المشتق من الحمد ليس إلا لنبينا فإن اسمه محمد وأحمد ومحمود. قيل: إن صفته في التوراة أن مولده بمكة ومسكنه بطيبة وملكه بالشام وأمته الحمادون.

والسادس: قال المسيح للحواريين: (أنا أذهب وسيأتيكم الفارقليط روح الحق الذي لا يتكلم من قِبل نفسه إنما يقول كما يقال له) وتصديق ذلك: ﴿إِنۡ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّۚ﴾ [الأنعام: ٥٠] وقوله: ﴿قُلۡ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنۡ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلۡقَآيِٕ نَفۡسِيٓۖ إِنۡ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّۖ﴾ [يونس: ١٥] أما (الفارقليط) ففي تفسيره وجهان:

أحدهما: أنه الشافع المشفع، وهذا أيضًا صفته عليه الصلاة والسلام.

الثاني: قال بعض النصارى: الفارقليط هو الذي يفرق بين الحق والباطل، وكان في الأصل (فاروق) كما يقال راووق للذي يروق به وأما (ليط) فهو التحقيق في الأمر كما يقال (شيب أشيب) ذو شيب وهذا أيضًا صفة شرعنا لأنه هو الذي يفرق بين الحق والباطل.

والسابع: قال دانيال لبختنصر حين سأله عن الرؤيا التي كان رآها من غير أن قصها عليه: رأيتَ أيها الملك منظرًا هائلاً رأسه من الذهب الأبريز وساعده من الفضة وبطنه وفخذاه من نحاس وساقاه من حديد وبعضها من خزف، ورأيتَ حجرًا يُقطع من غير قاطع، وصك رِجل ذلك الصنم ودقها دقًّا شديدًا فتفتت الصنم كله حديده ونحاسه وفضته وذهبه، وصارت رفاتًا وعصفت بها الرياح فلم يوجد لها أثر، وصار ذلك الحجر الذي صك ذلك الرجل من ذلك الصنم جبلاً عاليًا امتلأت به الأرض، فهذا رؤياك أيها الملك، وأما تفسيرها فأنت الرأس الذي رأيته من الذهب، ويقوم بعدك مملكة أخرى دونك، والمملكة الثالثة التي تشبه النحاس تنبسط على الأرض كلها، والمملكة الرابعة تكون قوتها مثل الحديد، وأما الرِّجل التي كان بعضها من خزف فإن بعض المملكة يكون عزيزًا وبعضها يكون ذليلاً، وتكون كلمة الملك متفرقة، ويقيم إله

السماء في تلك الأيام مملكة أبدية لا تتغير ولا تزول، وإنها تزيل جميع الممالك وسلطانها يُبطل جميع السلاطين وتقوم هي إلى الدهر الداهر، فهذا تفسير الحجر الذي رأيت أنه يُقطع من جبل بلا قاطع حتى دق الحديد والنحاس والخزف، والله أعلم بما يكون في آخر الزمان.

فهذه هي البشارات الواردة في الكتب المتقدمة بمبعث رسولنا محمد ﷺ.

أما قوله تعالى: ﴿أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾ فقالت المعتزلة: ذلك العهد هو ما دل العقل عليه من أن الله تعالى يجب عليه إيصال الثواب إلى المطيع، وصح وصف ذلك الوجوب بالعهد لأنه بحيث يجب الوفاء به، فكان ذلك أوكد من العهد بالإيجاب بالنذر واليمين. وقال أصحابنا: إنه لا يجب للعبد على الله شيء، وفي هذه الآية ما يدل على ذلك لأنه تعالى لما قَدَّم ذكر النعم، ثم رتب عليه الأمر بالوفاء بالعهد، دل على أن تلك النعم السالفة توجب عهد العبودية، وإذا كان كذلك كان أداء العبادات أداء لما وجب بسبب النعم السالفة، وأداء الواجب لا يكون سببًا لواجب آخر، فثبت أن أداء التكاليف لا يوجب الثواب فبطل قول المعتزلة، بل التفسير الحق من وجهين:

الأول: أنه تعالى لما وعد بالثواب وكُل ما وعد به استحال أن لا يوجد؛ لأنه لو لم يوجد لانقلب خبره الصدق كذبًا والكذب عليه محال، والمفضي إلى المحال محال، فكان ذلك واجب الوقوع فكان ذلك آكد مما ثبت باليمين والنذر.

الثاني: أن يقال: العهد هو الأمر، والعبد يجوز أن يكون مأمورًا إلا أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مأمورًا، لكنه سبحانه وتعالى جرى في ذلك على موافقة اللفظ كقوله: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢] ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٥٤].

وأما قوله: ﴿وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾ فاعلم أن الرهبة هي الخوف، قال المتكلمون: الخوف منه تعالى هو الخوف من عقابه، وقد يقال في المكلف: إنه خائف على وجهين: أحدهما مع العلم، والآخر مع الظن: أما العلم فإذا كان على يقين من أنه أتى بكل ما أُمر به واحترز عن كل ما نهى عنه، فإن خوفه إنما يكون عن المستقبل، وعلى هذا نَصِف الملائكة والأنبياء عليهم السلام بالخوف والرهبة، قال تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠] وأما الظن فإذا لم يقطع بأنه فعل المأمورات واحترز عن المنهيات، فحينئذٍ يخاف أن لا يكون من أهل الثواب، واعلم أن كل من كان خوفه في الدنيا أشد كان أمنه يوم القيامة أكثر، وبالعكس. روي أنه ينادي مناد يوم القيامة: «وَعِزَّتِي وَجَلَالِي إني لاَ أَجْمَعُ عَلَى عَبْدِي خَوْفَيْنِ وَلاَ أَمْنَيْنِ، إِذَا أَمِنَنِي فِي الدُّنْيَا أَخَفْته فِي الْقِيَامَةِ، وَإِذَا خَافَنِي فِي الدُّنْيَا أَمَّنْته فِي الْقِيَامَةِ» وقال العارفون: الخوف خوفان: خوف العقاب وخوف الجلال، والأول نصيب أهل الظاهر، والثاني نصيب أهل القلب، والأول يزول، والثاني لا يزول. واعلم أن في الآية دلالة على أن كثرة النعم تُعظم المعصية، ودلالة على ما تقدم العهد يعظم المخالفة ودلالة على أن الرسول كما كان مبعوثًا إلى العرب كان مبعوثًا إلى بني إسرائيل. وقوله: ﴿وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾ يدل على أن المرء يجب أن لا يخاف أحدًا إلا الله تعالى،

وكما يجب ذلك في الخوف فكذا في الرجاء والأمل، وذلك يدل على أن الكل بقضاء الله وقدره؛ إذ لو كان العبد مستقلاً بالفعل لوجب أن يُخاف منه كما يُخاف من الله تعالى، وحينئذٍ يبطل الحصر الذي دل عليه قوله تعالى: ﴿وَإِيَّٰىَ فَٱرۡهَبُونِ﴾ بل كان يجب أن لا يرهب إلا نفسه؛ لأن مفاتيح الثواب والعقاب بيده لا بيد الله تعالى، فوجب أن لا يخاف إلا نفسه وأن لا يخاف الله ألبتة، وفيها دلالة على أنه يجب على المكلف أن يأتي بالطاعات للخوف والرجاء، وأن ذلك لا بد منه في صحتها. والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلۡتُ مُصَدِّقٗا لِّمَا مَعَكُمۡ وَلَا تَكُونُوٓاْ أَوَّلَ كَافِرِۭ بِهِۦۖ وَلَا تَشۡتَرُواْ بِـَٔايَٰتِي ثَمَنٗا قَلِيلٗا وَإِيَّٰىَ فَٱتَّقُونِ ۝٤١﴾

اعلم أن المخاطبين بقوله: ﴿وَءَامِنُواْ﴾ هم بنو اسرائيل، ويدل عليه وجهان:

الأول: أنه معطوف على قوله: ﴿ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ﴾ كأنه قيل: اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي وآمِنوا بما أنزلت.

الثاني: أن قوله تعالى: ﴿مُصَدِّقٗا لِّمَا مَعَكُمۡ﴾ يدل على ذلك.

أما قوله: ﴿بِمَآ أَنزَلۡتُ﴾ ففيه قولان:

الأقوى أنه القرآن وعليه دليلان: **أحدهما:** أنه وصفه بكونه منزلاً وذلك هو القرآن لأنه تعالى قال: ﴿نَزَّلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ وَأَنزَلَ ٱلتَّوۡرَىٰةَ وَٱلۡإِنجِيلَ﴾ [آل عمران: ٣]. **والثاني:** وصفه بكونه مصدقًا لما معهم من الكتب وذلك هو القرآن. وقال قتادة: المراد ﴿وَءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلۡتُ﴾ من كتاب ورسول تجدونه مكتوبًا في التوراة والإنجيل.

أما قوله: ﴿مُصَدِّقٗا لِّمَا مَعَكُمۡ﴾ ففيه تفسيران:

أحدهما: أن في القرآن أن موسى وعيسى حق، وأن التوراة والإنجيل حق، وأن التوراة أُنزلت على موسى، والإنجيل على عيسى عليهما السلام، فكان الإيمان بالقرآن مؤكدًا للإيمان بالتوراة والإنجيل، فكأنه قيل لهم: إن كنتم تريدون المبالغة في الإيمان بالتوراة والإنجيل فآمِنوا بالقرآن؛ فإن الإيمان به يؤكد الإيمان بالتوراة والإنجيل.

والثاني: أنه حصلت البشارة بمحمد ﷺ وبالقرآن في التوراة والإنجيل، فكان الإيمان بمحمد وبالقرآن تصديقًا للتوراة والإنجيل، وتكذيب محمد والقرآن تكذيبًا للتوراة والإنجيل.

وهذا التفسير أَوْلى لأن على التفسير الأول لا يلزم الإيمان بمحمد عليه السلام؛ لأنه بمجرد كونه مخبرًا عن كون التوراة والإنجيل حقًا لا يجب الإيمان بنبوته: أما على التفسير الثاني فيلزم الإيمان به لأن التوراة والإنجيل إذا اشتملا على كون محمد ﷺ صادقًا فالإيمان بالتوراة والإنجيل يوجب الإيمان بكون محمد صادقًا لا محالة، ومعلوم أن الله تعالى إنما ذكر هذا

الكلام ليكون حجة عليهم في وجوب الإيمان بمحمد ﷺ، فثبت أن هذا التفسير أَوْلى.

واعلم أن هذا التفسير الثاني يدل على نبوة محمد ﷺ من وجهين: **الأول:** أن شهادة كتب الأنبياء عليهم السلام لا تكون إلا حقًّا. **والثاني:** أنه عليه السلام أخبر عن كتبهم ولم يكن له معرفة بذلك إلا من قِبل الوحي.

أما قوله: ﴿وَلَا تَكُونُوٓاْ أَوَّلَ كَافِرٍۭ بِهِۦ﴾ فمعناه أول من كفر به، أو: أول فريق أو فوج كافر به أو ولا يكن كل واحد منكم أول كافر به. ثم فيه سؤالان:

السؤال الأول: كيف جُعلوا أول من كفر به وقد سبقهم إلى الكفر به مشركو العرب؟

والجواب من وجوه:

أحدها: أن هذا تعريض بأنه كان يجب أن يكونوا أول من يؤمن به لمعرفتهم به وبصفته، ولأنهم كانوا هم المبشرون بزمان محمد ﷺ والمستفتحون على الذين كفروا به، فلما بُعث كان أمرهم على العكس لقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِۦ﴾ [البقرة: ٨٩].

وثانيها: يجوز أن يراد: ولا تكونوا مثل أول كافر به، يعني من أشرك من أهل مكة، أي: ولا تكونوا وأنتم تعرفونه مذكورًا في التوراة والإنجيل مثلَ من لم يعرفه وهو مشرك لا كتاب له.

وثالثها: ولا تكونوا أول كافر به من أهل الكتاب؛ لأن هؤلاء كانوا أول من كفر بالقرآن من بني إسرائيل، وإن كانت قريش كفروا به قبل ذلك.

ورابعها: ولا تكونوا أول كافر به، يعني بكتابكم. يقول ذلك لعلمائهم: أي ولا تكونوا أول أحد من أمتكم كَذَّب كتابكم؛ لأن تكذيبكم بمحمد ﷺ يوجب تكذيبكم بكتابكم.

وخامسها: أن المراد منه بيان تغليظ كفرهم، وذلك لأنهم لما شاهدوا المعجزات الدالة على صدقه عرفوا البشارات الواردة في التوراة والإنجيل بمقدمه، فكان كفرهم أشد من كفر من لم يعرف إلا نوعًا واحدًا من الدليل، والسابق إلى الكفر يكون أعظم ذنبًا ممن بعده؛ لقوله عليه السلام: «مَنْ سَنَّ سُنَّةً سَيِّئَةً فعَلَيْهِ وِزْرُهَا وَوِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا» فلما كان كفرهم عظيمًا وكفر من كان سابقًا في الكفر عظيمًا، فقد اشتركا من هذا الوجه، فصح إطلاق اسم أحدهما على الآخر على سبيل الاستعارة.

وسادسها: المعنى: ولا تكونوا أول من جحد مع المعرفة؛ لأن كفر قريش كان مع الجهل لا مع المعرفة.

وسابعها: أول كافر به من اليهود؛ لأن النبي ﷺ قَدِم المدينة وبها قريظة والنضير، فكفروا به ثم تتابعت سائر اليهود على ذلك الكفر، فكأنه قيل: أول من كفر به من أهل الكتاب. وهو كقوله: ﴿وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة: ٤٧] أي: على عالمي زمانهم.

وثامنها: ولا تكونوا أول كافر به عند سماعكم بذكره، بل تَثَبَّتوا فيه وراجعوا عقولكم فيه.

وتاسعها: أن لفظ: (أول) صلة، والمعنى: ولا تكونوا كافرين به. وهذا ضعيف.

السؤال الثاني: أنه كان يجوز لهم الكفر إذ لم يكونوا أولاً.

والجواب من وجوه:

أحدها: أنه ليس في ذكر تلك الشيء دلالة على أن ما عداه بخلافه.

وثانيها: أن في قوله: ﴿وَءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ﴾ دلالة على أن كفرهم أولاً وآخرًا محظور.

وثالثها: أن قوله: ﴿رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾ [الرعد: ٢] لا يدل على وجود عمد لا يرونها. وقوله: ﴿وَقَتْلَهُمُ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ [النساء: ١٥٥] لا يدل على وقوع قتل الأنبياء بحق. وقوله: عقيب هذه الآية: ﴿وَلَا تَشْتَرُواْ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ لا يدل على إباحة ذلك بالثمن الكثير، فكذا هاهنا، بل المقصود من هذه السياقة استعظام وقوع الجحد والإنكار ممن قرأ في الكتب نعت رسول الله ﷺ وصفته.

ورابعها: قال المبرد: هذا الكلام خطاب لقوم خوطبوا به قبل غيرهم فقيل لهم: لا تكفروا بمحمد فإنه سيكون بعدكم الكفار، فلا تكونوا أنتم أول الكفار؛ لأن هذه الأولية موجبة لمزيد الإثم، وذلك لأنهم إذا سبقوا إلى الكفر فإما أن يقتدي بهم غيرهم في ذلك الكفر أو لا يكون كذلك: فإن اقتدى بهم غيرهم في ذلك الكفر كان لهم وزر ذلك الكفر ووزر كل من كفر إلى يوم القيامة، وإن لم يقتدِ بهم غيرهم اجتمع عليهم أمران: أحدهما: السبق إلى الكفر، والثاني: التفرد به، ولا شك في أنه منقصة عظيمة، فقوله: ﴿وَلَا تَكُونُوٓاْ أَوَّلَ كَافِرٍۭ بِهِۦ﴾ إشارة إلى هذا المعنى.

أما قوله: ﴿وَلَا تَشْتَرُواْ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ فقد بينا في قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ﴾ [البقرة: ١٦]، أن الاشتراء يوضع موضع الاستبدال، فكذا الثمن يوضع موضع البدل عن الشيء والعوض عنه، فإذا اختير على ثواب الله شيء من الدنيا فقد جُعل ذلك الشيء ثمنًا عند فاعله. قال ابن عباس رضي الله عنهما: إن رؤساء اليهود مثل كعب بن الأشرف وحيي بن أخطب وأمثالهما - كانوا يأخذون من فقراء اليهود الهدايا، وعلموا أنهم لو اتبعوا محمدًا لانقطعت عنهم تلك الهدايا، فأصروا على الكفر لئلا ينقطع عنهم ذلك القدر المحقر، وذلك لأن الدنيا كلها بالنسبة إلى الدين قليلة جدًا، فنسبتها إليه نسبة المتناهي إلى غير المتناهي، ثم تلك الهدايا كانت في نهاية القلة بالنسبة إلى الدنيا، فالقليل جدًا من القليل جدًا أي نسبة له إلى الكثير الذي لا يتناهى؟ واعلم أن هذا النهي صحيح، سواء كان فيهم من فعل ذلك أو لم يكن، بل لو ثبت أن علماءهم كانوا يأخذون الرشا على كتمان أمر الرسول ﷺ وتحريف ما يدل على ذلك من التوراة، كان الكلام أبين.

وأما قوله: ﴿وَإِيَّٰىَ فَٱتَّقُونِ﴾ فيقرب معناه مما تقدم من قوله: ﴿وَإِيَّٰىَ فَٱتَّقُونِ﴾ والفرق أن الرهبة عبارة عن الخوف، وأما الاتقاء فإنما يُحتاج إليه عند الجزم بحصول ما يتقى منه، فكأنه تعالى أمرهم بالرهبة لأجل أن جواز العقاب قائم، ثم أمرهم بالتقوى لأن تعين العقاب قائم.

قوله تعالى: ﴿وَلَا تَلْبِسُواْ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُواْ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝٤٢﴾

اعلم أن قوله سبحانه ﴿وَءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلْتُ﴾ أمْر بترك الكفر والضلال، وقوله: ﴿وَلَا تَلْبِسُواْ

﴿ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ﴾ أمْر بترك الإغراء والإضلال، واعلم أن إضلال الغير لا يحصل إلا بطريقين: وذلك لأن ذلك الغير إن كان قد سمع دلائل الحق، فإضلاله لا يمكن إلا بتشويش تلك الدلائل عليه، وإن كان ما سمعها فإضلاله إنما يمكن بإخفاء تلك الدلائل عنه ومنعه من الوصول إليها. فقوله: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ﴾ إشارة إلى القسم الأول وهو تشويش الدلائل عليه، وقوله: ﴿وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ﴾ إشارة إلى القسم الثاني وهو مَنْعه من الوصول إلى الدلائل، واعلم أن الأظهر في الباء التي في قوله: ﴿بِٱلْبَٰطِلِ﴾ أنها باء الاستعانة كالتي في قولك: (كتبت بالقلم) والمعنى: ولا تلبسوا الحق بسبب الشبهات التي توردونها على السامعين، وذلك لأن النصوص الواردة في التوراة والإنجيل في أمر محمد عليكم - كانت نصوصًا خفية يحتاج في معرفتها إلى الاستدلال، ثم إنهم كانوا يجادلون فيها ويشوشون وجه الدلالة على المتأملين فيها بسبب إلقاء الشبهات، فهذا هو المراد بقوله: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ﴾ فهو المذكور في قوله: ﴿وَجَٰدَلُوا۟ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُوا۟ بِهِ ٱلْحَقَّ﴾ [غافر: ٥].

أما قوله: ﴿وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ أي تعلمون ما في إضلال الخلق من الضرر العظيم العائد عليكم يوم القيامة؛ وذلك لأن ذلك التلبيس صار صارفًا للخلق عن قَبول الحق إلى يوم القيامة وداعيًا لهم إلى الاستمرار على الباطل إلى يوم القيامة، ولا شك في أن موقعه عظيم، وهذا الخطاب وإن ورد فيهم، فهو تنبيه لسائر الخلق وتحذير من مثله، فصار الخطاب وإن كان خاصًا في الصورة لكنه عام في المعنى. **ثم هاهنا بحثان:**

البحث الأول: قوله: ﴿وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ﴾ جزم داخلٌ تحت حكم النهي، بمعنى ولا تكتموا، أو منصوب بإضمار (أن).

البحث الثاني: أن النهي عن اللبس والكتمان وإن تقيد بالعلم فلا يدل على جوازهما حال عدم العلم، وذلك لأنه إذا لم يعلم حال الشيء لم يعلم أن ذلك اللبس والكتمان حق أو باطل، وما لا يعرف كونه حقًا أو باطلاً لا يجوز الإقدام عليه بالنفي ولا بالإثبات، بل يجب التوقف فيه، وسبب ذلك التقييد أن الإقدام على الفعل الضار مع العلم بكونه ضارًا - أفحش من الإقدام عليه عند الجهل بكونه ضارًا، فلما كانوا عالمين بما في التلبيس من المفاسد كان إقدامهم عليه أقبح، والآية دالة على أن العالم بالحق يجب عليه إظهاره ويحرم عليه كتمانه، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُوا۟ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴿٤٣﴾﴾

اعلم أن الله سبحانه وتعالى لما أمرهم بالإيمان أولاً ثم نهاهم عن لبس الحق بالباطل وكتمان دلائل النبوة ثانيًا، ذكر بعد ذلك بيان ما لزمهم من الشرائع، وذَكَر من جملة الشرائع ما كان كالمقدم والأصل فيها، وهو الصلاة التي هي أعظم العبادات البدنية والزكاة التي هي أعظم العبادات المالية. **وهاهنا مسائل:**

المسألة الأولى: القائلون بأنه لا يجوز تأخير بيان المجمل عن وقت الخطاب قالوا: إنما جاء

الخطاب في قوله: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ بعد أن كان النبي ﷺ وصَفَ لهم أركان الصلاة وشرائطها، فكأنه تعالى قال: وأقيموا الصلاة التي عرفتموها. والقائلون بجواز التأخير قالوا: يجوز أن يراد الأمر بالصلاة وإن كانوا لا يعرفون أن الصلاة ما هي، ويكون المقصود أن يوطن السامع نفسه على الامتثال وإن كان لا يعلم أن المأمور به ما هو، كما أنه لا نزاع في أن يَحْسن من السيد أن يقول لعبده: (إني آمرك غدًا بشيء فلا بد وأن تفعله) ويكون غرضه منه بأن يعزم العبد في الحال على أدائه في الوقت الثاني.

المسألة الثانية: قالت المعتزلة: الصلاة من الأسماء الشرعية. قالوا: لأنها أَمْر حدث في الشرع فاستحال أن يكون الاسم الموضوع قد كان حاصلاً قبل الشرع. ثم اختلفوا في وجه التشبيه:

فقال بعضهم: أصلها في اللغة الدعاء، قال الأعشى:

عَلَيكِ مِثلُ الَّذي صَلَّيتِ فَاغتَمِضي ... يَومًا فَإِنَّ لِجَنبِ المَرءِ مُضطَجَعا

وقال آخر[1]:

وَقابَلَها الريحُ في دَنِّها ... وَصَلّى عَلى دَنِّها وَارتَسَم

وقال بعضهم: الأصل فيها اللزوم، قال الشاعر[2]:

لم أكن من جناتها علم اللـ ... ـه وإني بحَرِّها اليوم صالي

أي: ملازم.

وقال آخرون: بل هي مأخوذة من المصلي وهو الفرس الذي يتبع غيره. **والأقرب** أنها مأخوذة من الدعاء إذ لا صلاة إلا ويقع فيها الدعاء أو ما يجري مجراه، وقد تكون صلاة ولا يحصل فيها متابعة الغير، وإذا حصل في وجه التشبيه ما عم كل الصور كان أَوْلى أن يُجعل وجه التشبيه شيئًا يختص ببعض الصور. وقال أصحابنا: من المجازات المشهورة في اللغة إطلاق اسم الجزء على الكل، ولما كانت الصلاة الشرعية مشتملة على الدعاء، لا جرم أطلق اسم الدعاء عليها على سبيل المجاز، فإن كان مراد المعتزلة من كونها اسمًا شرعيًا هذا، فذلك حق وإن كان المراد أن الشرع ارتجل هذه اللفظة ابتداء لهذا المسمى فهو باطل، وإلا لما كانت هذه اللفظة عربية، وذلك ينافي قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢]. أما الزكاة فهي في اللغة عبارة عن النماء، يقال: زكا الزرع، إذا نما. وعن التطهير، قال الله تعالى: ﴿أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةًۢ﴾ [الكهف: ٧٤] أي طاهرة. وقال: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ﴾ [الأعلى: ١٤] أي: تطهّر. وقال: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ

(١) هذا البيت للأعشى وتقدم ترجمته في الجزء الأول من الكتاب.

(٢) هذا البيت للشاعر ابن حجاج وهو من بحر الخفيف، وابن حجاج هو ٣٩١ هـ/ - ١٠٠١م، حسين بن أحمد بن محمد بن جعفر بن محمد بن الحجاج، النيلي البغدادي، أبو عبد الله. شاعر فحل، من كتاب العصر البويهيّ. غلب عليه الهزل. في شعره عذوبة وسلامة من التكلف. نسبته إلى قرية النيل (على الفرات بين بغداد والكوفة) ووفاته فيها. ودفن في بغداد.

أبدًا﴾ [النور: ٢١] وقال: ﴿وَمَن تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِۦ﴾ [فاطر: ١٨] أي: تطَهَّر بطاعة الله، ولعل إخراج نصف دينار من عشرين دينارًا سمي بالزكاة تشبيهًا بهذين الوجهين؛ لأن في إخراج ذلك القدر تنمية للبقية من حيث البركة، فإن الله يرفع البلاء عن ذلك المال بسبب تزكية تلك العطية، فصار ذلك الإعطاء نماء في المعنى وإن كان نقصانًا في الصورة؛ ولهذا قال ﷺ: «عَلَيْكُمْ بِالصَّدَقَةِ فَإِنَّ فِيهَا سِتَّ خِصَالٍ، ثَلَاثَةٌ في الدُّنْيَا وثَلَاثَةٌ في الآخِرَةِ: فَأَمَّا التي فِي الدُّنْيَا فَتَزِيدُ في الرِّزْقِ وتُكْثِرُ المَالَ وتُعَمِّرُ الدِّيَارَ، وأَمَّا التي فِي الآخِرَةِ فَتَسْتُرُ العَوْرَةَ وتَصِيرُ ظِلًا فَوْقَ الرَّأْسِ وتَكُونُ سِتْرًا في النَّارِ». ويجوز أن تسمى الزكاة بالوجه الثاني من حيث إنها تُطهر مُخرج الزكاة عن كل الذنوب؛ ولهذا قال تعالى لنبيه: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣].

المسألة الثالثة: قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ خطاب مع اليهود، وذلك يدل على أن الكفار مخاطبون بفروع الشرائع.

أما قوله تعالى: ﴿وَٱرْكَعُوا۟ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ ففيه وجوه: **أحدها**: أن اليهود لا ركوع في صلاتهم، فخص الله الركوع بالذكر تحريضًا لهم على الإتيان بصلاة المسلمين. **وثانيها**: أن المراد صلوا مع المصلين، وعلى هذا يزول التكرار لأن في الأول أمر تعالى بإقامتها، وأمر في الثاني بفعلها في الجماعة. **وثالثها**: أن يكون المراد من الأمر بالركوع هو الأمر بالخضوع؛ لأن الركوع والخضوع في اللغة سواء، فيكون نهيًا عن الاستكبار المذموم وأمرًا بالتذلل، كما قال للمؤمنين: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [المائدة: ٥٤] وكقوله تأديبًا لرسوله عليه السلام: ﴿وَٱخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٥] وكمدحه له بقوله: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ﴾ [آل عمران: ١٥٩] وهكذا في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾ [المائدة: ٥٥] فكأنه تعالى لما أمَرهم بالصلاة والزكاة أمرهم بعد ذلك بالانقياد والخضوع وتَرْك التمرد. وحكى الأصم عن بعضهم أنه إنما أمر الله تعالى بني إسرائيل بالزكاة لأنهم كانوا لا يؤتون الزكاة، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿وَأَكْلِهِمُ ٱلسُّحْتَ ۚ﴾ [المائدة: ٦٢] وبقوله: ﴿وَأَخْذِهِمُ ٱلرِّبَوٰا۟ وَقَدْ نُهُوا۟ عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَٰطِلِ ۚ﴾ [النساء: ١٦١] فأظهر الله تعالى في هذا الموضع ما كان مكتومًا ليحذروا أن يفضحهم في سائر أسرارهم ومعاصيهم، فيصير هذا كالإخبار عن الغيب الذي هو أحد دلائل نبوة محمد ﷺ.

قوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٤٤﴾﴾

اعلم أن الهمزة في (أتأمرون الناس بالبر) للتقرير مع التقريع والتعجب من حالهم، وأما (البِر) فهو اسم جامع لأعمال الخير، ومنه بر الوالدين وهو طاعتهما، ومنه عمل مبرور، أي: قد رضيه الله تعالى، وقد يكون بمعنى الصدق كما يقال: (بر في يمينه) أي صَدَق ولم يحنث، ويقال:

صدقت وبررت، وقال تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰۗ﴾ [البقرة: ١٨٩] فأخبر أن البر جامع للتقوى.

واعلم أنه سبحانه وتعالى لما أمر بالإيمان والشرائع بناء على ما خصهم به من النعم ورغّبهم في ذلك بناء على مأخذ آخر، وهو أن التغافل عن أعمال البر مع حث الناس عليها مستقبح في العقول؛ إذ المقصود من أمر الناس بذلك إما النصيحة أو الشفقة، وليس من العقل أن يشفق الإنسان على غيره أو أن ينصح غيره ويهمل نفسه، فحذرهم الله تعالى من ذلك بأن قرعهم بهذا الكلام.

واختلفوا في المراد بالبر في هذا الموضع على وجوه:

أحدها: - وهو قول السدي - أنهم كانوا يأمرون الناس بطاعة الله وينهونهم عن معصية الله، وهم كانوا يتركون الطاعة ويُقْدمون على المعصية.

وثانيها: - قول ابن جريج - أنهم كانوا يأمرون الناس بالصلاة والزكاة وهم كانوا يتركونهما.

وثالثها: أنه إذا جاءهم أحد في الخفية لاستعلام أمر محمد ﷺ قالوا: هو صادق فيما يقول وأَمْره حق فاتبعوه. وهم كانوا لا يتبعونه لطمعهم في الهدايا والصلات التي كانت تصل إليهم من أتباعهم.

ورابعها: أن جماعة من اليهود كانوا قبل مبعث الرسول ﷺ يخبرون مشركي العرب أن رسولاً سيظهر منكم ويدعو إلى الحق. وكانوا يرغِّبونهم باتباعه، فلما بعث الله محمدًا حسدوه وكفروا به، فبكتهم الله تعالى بسبب أنهم كانوا يأمرون باتباعه قبل ظهوره، فلما ظهر تركوه وأعرضوا عن دينه، وهذا اختيار أبي مسلم.

وخامسها: - وهو قول الزجاج - أنهم كانوا يأمرون الناس ببذل الصدقة، وكانوا يشحون بها؛ لأن الله تعالى وصفهم بقساوة القلوب وأكل الربا والسحت.

وسادسها: لعل المنافقين من اليهود كانوا يأمرون باتباع محمد ﷺ في الظاهر، ثم إنهم كانوا في قلوبهم منكرين له، فوبخهم الله تعالى عليه.

وسابعًا: أن اليهود كانوا يأمرون غيرهم باتباع التوراة ثم إنهم خالفوها لأنهم وجدوا فيها ما يدل على صدق محمد ﷺ، ثم إنهم ما آمنوا به.

أما قوله: ﴿وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾ فالنسيان عبارة عن السهو الحادث بعد حصول العلم، والناسي غير مكلف، ومن لا يكون مكلفًا لا يجوز أن يذمه الله تعالى على ما صدر منه، فالمراد بقوله: ﴿وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾ أنكم تغفلون عن حق أنفسكم وتعدلون عما لها فيه من النفع.

أما قوله: ﴿وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَۚ﴾ فمعناه تقرءون التوراة وتدرسونها وتعلمون بما فيها من الحث على أفعال البر والإعراض عن أفعال الإثم.

وأما قوله: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ فهو تعجُّب للعقلاء من أفعالهم، ونظيره قوله تعالى: ﴿أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِۖ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [الأنبياء: ٦٧]. **وسبب التعجب وجوه:**

الأول: أن المقصود من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إرشاد الغير إلى تحصيل المصلحة وتحذيره عما يوقعه في المفسدة، والإحسان إلى النفس أَوْلى من الإحسان إلى الغير وذلك

معلوم بشواهد العقل والنقل، فمن وعظ ولم يتعظ فكأنه أتى بفعل متناقض لا يقبله العقل فلهذا قال: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾.

الثاني: أن من وعظ الناس وأظهر علمه للخلق ثم لم يتعظ، صار ذلك الوعظ سببًا لرغبة الناس في المعصية لأن الناس يقولون: (إنه مع هذا العلم لولا أنه مطلع على أنه لا أصل لهذه التخويفات وإلا لما أقدم على المعصية) فيصير هذا داعيًا لهم إلى التهاون بالدين والجراءة على المعصية، فإذا كان غرض الواعظ الزجر عن المعصية ثم أتى بفعل يوجب الجراءة على المعصية، فكأنه جمع بين المتناقضين، وذلك لا يليق بأفعال العقلاء؛ فلهذا قال: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾.

الثالث: أن من وعظ فلا بد وأن يجتهد في أن يصير وعظه نافذًا في القلوب، والإقدام على المعصية مما ينفر القلوب عن القَبول، فمن وعظ كان غرضه أن يصير وعظه مؤثرًا في القلوب، ومن عصى كان غرضه أن لا يصير وعظه مؤثرًا في القلوب، فالجمع بينهما متناقض غير لائق بالعقلاء؛ ولهذا قال علي رضي الله عنه: قصم ظهري رجلان: عالم متهتك وجاهل متنسك.

وبقي ههنا مسائل:

المسألة الأولى: قال بعضهم: ليس للعاصي أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر. واحتجوا بالآية والمعقول: أما الآية فقوله: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾ ولا شك أنه تعالى ذكر ذلك في معرض الذم، وقال أيضًا: ﴿لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۝ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللَّهِ أَن تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٢، ٣]. وأما المعقول فهو أنه لو جاز ذلك لجاز لمن يزني بامرأة أن ينكر عليها في أثناء الزنا على كشفها عن وجهها، ومعلوم أن ذلك مستنكر. **والجواب:** أن المكلف مأمور بشيئين: أحدهما: ترك المعصية. والثاني: منع الغير عن فعل المعصية. والإخلال بأحد التكليفين لا يقتضي الإخلال بالآخر. أما قوله: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾ فهو نهي عن الجمع بينهما، والنهي عن الجمع بين الشيئين يصح حمله على وجهين:

أحدهما: أن يكون المراد هو النهي عن نسيان النفس مطلقًا.

والآخر: أن يكون المراد هو النهي عن ترغيب الناس في البر حال كونه ناسيًا للنفس. وعندنا المراد من الآية هو الأول لا الثاني، وعلى هذا التقدير يسقط قول هذا الخصم، وأما المعقول الذي ذكروه فيلزمهم.

المسألة الثانية: احتجت المعتزلة بهذه الآية على أن فعل العبد غير مخلوق لله عز وجل فقالوا: قوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾ إنما يصح ويحسن لو كان ذلك الفعل منهم، فأما إذا كان مخلوقًا فيهم على سبيل الاضطرار فإن ذلك لا يحسن؛ إذ لا يجوز أن يقال للأسود: لمَ لا تَبيضُّ؟ لما كان السواد مخلوقًا فيه. **والجواب:** أن قدرته لما صلحت للضدين فإن حصل أحد الضدين دون الآخر لا لمرجح كان ذلك محض الاتفاق، والأمر الاتفاقي لا يمكن التوبيخ عليه. وإن حصل المرجح فإن كان ذلك المرجح منه عاد البحث فيه، وإن حصل من الله

تعالى فعند حصوله يصير ذلك الطرف راجحًا والآخر مرجوحًا والمرجوح ممتنع الوقوع؛ لأنه حال الاستواء لما كان ممتنع الوقوع فحال المرجوحية أَوْلى بأن يكون ممتنع الوقوع، وإذا امتنع أحد النقيضين وجب الآخر، وحينئذٍ يعود عليكم كل ما أوردتموه علينا. ثم الجواب الحقيقي عن الكل: أنه ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

المسألة الثالثة: (أ) عن أنس رضي الله عنه قال عليه الصلاة والسلام: «**مررت ليلة أسري بي على قوم تقرض شفاههم بمقاريض من النار فقلت: يا أخي يا جبريل من هؤلاء؟ فقال: هؤلاء خطباء من أهل الدنيا كانوا يأمرون الناس بالبر وينسون أنفسهم**»[١]. (ب) وقال عليه الصلاة والسلام: «**إن في النار رجلاً يتأذى أهل النار بريحه**» **فقيل: من هو يا رسول الله؟ قال:** «**عَالِمٌ لاَ يَنْتَفِعُ بِعِلْمِهِ**»[٢]. (ج) وقال عليه الصلاة والسلام: «**مَثَلُ الَّذِيْ يُعَلِّم النَّاسَ الْخَيْرَ وَلاَ يَعْمَلُ بِهِ كَالسِّرَاجِ يُضِيءُ لِلنَّاسِ وَيُحْرِقُ نَفْسَهُ**»[٣]. (د) وعن الشعبي: يطلع قوم من أهل الجنة إلى قوم من النار فيقولون: لمَ دخلتم النار ونحن إنما دخلنا الجنة بفضل تعليمكم؟! فقالوا: إنا كنا نأمر بالخير ولا نفعله[٤]. كما قيل: من وعظ بقوله ضاع كلامه، ومن وعظ بفعله نفذت سهامه. وقال الشاعر[٥]:

---

(١) **حسن:** أخرجه أحمد في (مسنده) (٣/ ١٢٠) حديث رقم (١٢٢٣٢) وأيضًا في (٣/ ١٨٠) حديث رقم (١٢٨٧٩) وفي (٣/ ٢٣١) حديث رقم (١٣٤٤٥)، وفي (٣/ ٢٣٩) حديث رقم (١٣٥٣٩) جميعًا من طريق حماد بن سلمة عن علي بن زيد عن أنس بن مالك به، وأبو داود الطيالسي في (مسنده) (١/ ٢٧٤) حديث رقم (٢٠٦٠) من طريق علي بن زيد عن أنس به. وأبو يعلى في (مسنده) (٧/ ٦٩) حديث رقم (٣٩٩٢)، من طريق حماد عن علي بن زيد عن أنس به. وأيضا في (٧/ ١٨٠) حديث رقم (٤١٦٠) من طريق هشام الدستوائي عن المغيرة ختن مالك بن دينار عن مالك بن دينار عن أنس به. وعبد بن حميد في (مسنده) (١/ ٣٦٧) حديث رقم (١٢٢٢) من طريق حماد بن سلمة عن علي بن زيد عن أنس به. والبيهقي في (شعب الإيمان) (٢/ ٢٨٣) حديث رقم (١٧٧٣) من طريق مالك بن دينار عن ثمامة بن عبد الله بن أنس عن أنس به. وأيضًا في (٤/ ٢٤٩) حديث رقم (٤٩٦٥) من طريق عارم بن الفضل عن المعتمر بن سليمان قال وحدث أبي أن أنسًا . . . فذكره وأورده الألباني في (الصحيحة) (٢٩١) وحسنه.

(٢) **ضعيف مقطوع:** أخرجه أحمد في (الزهد) (١/ ٣٧٧) من طريق عبد الوهاب الخفاف عن عثمان أبي سلمة عن منصور بن زاذان. به وأبو نعيم في (الحلية) (٣/ ٥٩)، وأورده الألباني في (ضعيف الترغيب والترهيب) (١/ ٢٧) حديث رقم (١١١)، وقال: ضعيف جدًا مقطوع.

(٣) **حسن:** أخرجه الطبراني في (الكبير) (٢/ ١٦٧) حديث رقم (١٦٨٥)، من طريق المعافي بن سليمان حدثنا موسى بن أعين عن ليث عن صفوان بن محرز عن جندب بن عبد الله به. والشيباني في (الآحاد والمثاني) (٤/ ٢٩٣) حديث رقم (٢٣١٤)، من طريق الوليد بن مسلم أخبرنا الأعمش عن أبي تميمة عن جندب به وابن أبي شيبة في (المصنف) (٧/ ١٨٢) حديث رقم (٣٥١٦١) من طريق أبي المنهال حدثني صفوان بن محرز قال جندب به، وابن أبي عاصم في (الزهد) (١/ ١٨٢) من طريق النضر بن شميل عن عوف عن أبي المنهال حدثني صفوان بن محرز عن جندب به. وأورده الهيثمي في (المجمع) (٦/ ٢٣٢)، وقال: رواه الطبراني من طريقين في إحداهما ليث بن أبي سليم وهو مدلس وفي الأخرى علي بن سليمان الكلبي ولم أعرفه وبقية رجالهما ثقات وحسنه الألباني في (صحيح الترغيب) (١٣١).

(٤) لم اجده إلا عند الرازي والنيسابوري في تفسيرهما عن الشعبي بغير إسناد والله أعلم.

(٥) هذا البيت للشاعر المتوكل الليثي وهو؟ - ٨٥ هـ/ ؟ - ٧٠٤هـ المتوكل بن عبد الله بن نهشل بن مسافع بن=

يا أيُّها الرَّجُلُ المُعَلِّمُ غيرَهُ هَلاَّ لِنَفسِكَ كانَ ذا التَّعليمُ
تَصِفُ الدَّواءَ لِذي السَّقامِ وَذي الضَّنا كيما يَصحّ بِهِ وَأَنتَ سَقيمُ
ابدأ بِنَفسِكَ وَانهَها عَن غِيِّها فَإِذا انتَهَت عَنهُ فَأَنتَ حَكيمُ
فَهُناكَ يُقبَل ما وَعَظتَ وَيُقتَدى بِالعِلمِ مِنكَ وَيَنفَعُ التَّعليمُ

قيل: عَمَلُ رجل في ألف رجل أبلغ من قول ألف رجل في رجل، وأما من وعظ واتعظ فمحله عند الله عظيم.

روي أن يزيد بن هارون مات - وكان واعظًا زاهدًا - فرؤي في المنام فقيل له: ما فعل الله بك؟ فقال: غفر لي وأول ما سألني منكر ونكير فقالا: من ربك؟ فقلت: أما تستحيان من شيخ دعا الناس إلى الله تعالى كذا وكذا سنة فتقولان له: من ربك؟!

وقيل للشبلي عند النزع: قل لا إله إلا الله!! فقال:

إن بيتًا أنت ساكنُهُ غيرُ محتاجٍ إلى السُّرُجِ

قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ ﴿٤٥﴾ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُوا۟ رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ ﴿٤٦﴾﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: اختلفوا في المخاطبين بقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ﴾ فقال قوم: هم المؤمنون بالرسول. قالوا: لأن من ينكر الصلاة أصلاً والصبر على دين محمد ﷺ لا يكاد يقال له: استعن بالصبر والصلاة، فلا جرم وجب صرفه إلى مَن صَدَّق بمحمد ﷺ. ولا يمتنع أن يكون الخطاب أولاً في بني إسرائيل، ثم يقع بعد ذلك خطابًا للمؤمنين بمحمد ﷺ، والأقرب أن المخاطبين هم بنو إسرائيل؛ لأن صرف الخطاب إلى غيرهم يوجب تفكيك النظم.

فإن قيل: كيف يؤمرون بالصبر والصلاة مع كونهم منكرين لهما؟ **قلنا**: لا نسلم كونهم منكرين لهما؛ وذلك لأن كل أحد يعلم أن الصبر على ما يجب الصبر عليه حسن، وأن الصلاة التي هي

=وهب بن عمرو بن لقيط بن يعمر بن عامر بن ليث. من شعراء الحماسة، وهو ليثي من ليث بن بكر، يكنى أبا جهمة من أهل الكوفة في عصر معاوية وابنه يزيد. ولقد اختار أبو تمام قطعتين من شعره إحداهما:

نبني كما كانت أوائلنا تبني ونفعل مثل ما فعلوا

وقال الآمدي: هو صاحب البيت المشهور:

لا تنه عن خلق وتأتي مثله عار عليك إذا فعلت عظيم

شهد أيام معاوية ويزيد ومدحه، ومدح عددًا من الأمراء منهم سعيد بن العاص أمير المدينة وعبد الله بن خالد بن أسيد أمير الكوفة وغيرهم. وأغلب الظن أنه توفي سنة وفاة عبد الملك بن مروان أي سنة (٨٥هـ).

تواضع للخالق، والاشتغال بذكر الله تعالى يسلي عن محن الدنيا وآفاتها، إنما الاختلاف في الكيفية، فإن صلاة اليهود واقعة على كيفية، وصلاة المسلمين على كيفية أخرى. وإذا كان متعلق الأمر هو الماهية التي هي القدر المشترك زال الإشكال المذكور، وعلى هذا نقول: إنه تعالى لما أمرهم بالإيمان وبترك الإضلال وبالتزام الشرائع وهي الصلاة والزكاة؛ وكان ذلك شاقًّا عليهم لِما فيه من ترك الرياسات والإعراض عن المال والجاه، لا جرم عالج الله تعالى هذا المرض فقال: ﴿وَٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ﴾.

المسألة الثانية: ذكروا في الصبر والصلاة وجوهًا:

أحدها: كأنه قيل: واستعينوا على ترك ما تحبون من الدنيا والدخول فيما تستثقله طباعكم من قبول دين محمد ﷺ بالصبر، أي يحبس النفس عن اللذات، فإنكم إذا كلفتم أنفسكم ذلك مرنت عليه وخف عليها، ثم إذا ضممتم الصلاة إلى ذلك تم الأمر؛ لأن المشتغل بالصلاة لا بد وأن يكون مشتغلاً بذكر الله عز وجل وذكر جلاله وقهره وذكر رحمته وفضله، فإذا تذكَّر رحمته صار مائلاً إلى طاعته وإذا تذكر عقابه ترك معصيته، فيسهل عند ذلك اشتغاله بالطاعة وتركه للمعصية.

وثانيها: المراد من الصبر هاهنا هو الصوم؛ لأن الصائم صابر عن الطعام والشراب، ومَن حَبَس نفسه عن قضاء شهوة البطن والفرج زالت عنه كدورات حب الدنيا، فإذا انضاف إليه الصلاة استنار القلب بأنوار معرفة الله تعالى، وإنما قدم الصوم على الصلاة لأن تأثير الصوم في إزالة ما لا ينبغي وتأثيره الصلاة في حصول ما ينبغي، والنفي مقدم على الإثبات، ولأنه عليه الصلاة والسلام قال: «الصَّوْمُ جُنَّةٌ مِنَ النَّارِ»[1]. وقال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥] لأن الصلاة تمنع عن الاشتغال بالدنيا، وتخشع القلب، ويحصل بسببها تلاوة الكتاب والوقوف على ما فيه من الوعد والوعيد والمواعظ والآداب الجميلة، وذكر مصير الخلق إلى دار الثواب أو دار العقاب رغبة في الآخرة ونفرة عن الدنيا، فيهون على الإنسان حينئذٍ ترك الرياسة، ومقطعة عن المخلوقين إلى قبلة خدمة الخالق، ونظير هذه الآية قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [البقرة: ١٥٣].

أما قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهَا﴾ ففي هذا الضمير وجوه:

أحدها: الضمير عائد إلى الصلاة، أي صلاة ثقيلة إلا على الخاشعين.

وثانيها: الضمير عائد إلى الاستعانة التي يدل عليها قوله: ﴿وَٱسْتَعِينُواْ﴾.

وثالثها: أنه عائد إلى جميع الأمور التي أُمر بها بنو إسرائيل ونُهوا عنها من قوله: ﴿ٱذْكُرُواْ نِعْمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ﴾ إلى قوله: ﴿وَٱسْتَعِينُواْ﴾ والعرب قد تضمر الشيء اختصارًا أو تقتصر فيه على

---

(١) صحيح: أخرجه أبو داود في كتاب (الطلاق)، باب: (في الخلع) (٢/ ٩٥٦) حديث رقم (٢٢٢٩)، والترمذي في كتاب (الطلاق)، باب: (ما جاء في الخلع) (٣/ ٤٩١) حديث رقم (١١٨٥)، وقال أبو عيسى: حديث حسن غريب، والنسائي في كتاب (الطلاق)، باب: (ما جاء في الخلع) (٦/ ٤٨١) حديث رقم (٣٤٦٣)، جميعًا من طريق مطرف عن عثمان بن أبي العاصي به.

الإيماء إذا وثقت بعلم المخاطب، فيقول القائل: (ما عليها أفضل من فلان) يعني الأرض.
ويقولون: (ما بين لابتيها أكرم من فلان) يعنون المدينة. وقال تعالى: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِم مَّا تَرَكَ عَلَيْهَا مِن دَابَّةٍ﴾ [النحل: ٦١]، ولا ذِكر للأرض.

أما قوله: ﴿لَكَبِيرَةٌ﴾ أي لشاقة ثقيلة على هؤلاء، سهلة على الخاشعين، فيجب أن يكون ثوابهم أكثر وثواب الخاشع أقل، وذلك منكر من القول، قلنا: ليس المراد أن الذي يلحقهم من التعب أكثر مما يلحق الخاشع، وكيف يكون ذلك الخاشع يستعمل عند الصلاة جوارحه وقلبه وسمعه وبصره، ولا يغفل عن تدبر ما يأتي به من الذكر والتذلل والخشوع، وإذا تذكَّر الوعيد لم يخلُ من حسرة وغم، وإذا ذكر الوعد فكمثل ذلك، وإذا كان هذا فعل الخاشع فالثقل عليه بفعل الصلاة أعظم، وإنما المراد بقوله: وإنها ثقيلة على من لم يخشع لأنه من حيث لا يعتقد في فعلها ولا في تركها عقابًا، فيصعب عليه فعلها.

فالحاصل أن الملحد إذا لم يعتقد في فعلها منفعة ثقل عليه فعلها؛ لأن الاشتغال بما لا فائدة فيه يثقل على الطبع، أما الموحد فلما اعتقد في فعلها أعظم المنافع وفي تركها أعظم المضار، لم يثقل ذلك عليه لِما يعتقد في فعله من الثواب والفوز العظيم بالنعيم المقيم والخلاص من العذاب الأليم، ألا ترى إلى قوله: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَاقُوا رَبِّهِمْ﴾ أي يتوقعون نيل ثوابه والخلاص من عقابه؟! مثاله: إذا قيل للمريض: (كُلْ هذا الشيء المر) فإن اعتقد أن له فيه شفاء سهل ذلك عليه، وإن لم يعتقد ذلك فيه صعب الأمر عليه، وعليه يُحمل قوله عليه الصلاة والسلام: «وجُعلَتْ قُرةُ عَيْني فِي الصَّلاةِ»(١). وَصَفَ الصلاة بذلك للوجوه التي ذكرناها لا لأنها كانت لا تثقل عليه، وكيف وكان عليه الصلاة والسلام يصلي حتى تورمت قدماه(٢)، وأما الخشوع فهو التذلل والخضوع.

أما قوله: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَاقُوا رَبِّهِمْ﴾ **فللمفسرين فيه قولان:**

الأول: أن الظن بمعنى العلم. قالوا: لأن الظن - وهو الاعتقاد الذي يقارنه تجويز النقيض - يقتضي أن يكون صاحبه غير جازم بيوم القيامة وذلك كفر، والله تعالى مدح على هذا الظن والمدح على الكفر غير جائز، فوجب أن يكون المراد من الظن هاهنا العلم، وسبب هذا المجاز

---

(١) **حسن صحيح:** أخرجه النسائي في كتاب (عشرة النساء)، باب: (حب النساء) (٣/ ٧٢٩) حديث رقم (٣٩٤٩)، وأحمد في (مسنده) (٣/ ١٢٨)، من طريق أبي عبيدة به، كلاهما (أبو عبيدة، عفان) عن سلام أبي المنذر به.
وأخرجه النسائي أيضا في كتاب (عشرة النساء)، باب: (حب النساء) (٣/ ٧٣١) حديث رقم (٣٩٥٠)، والحاكم في (المستدرك) (٢/ ١٦٠)، من طريق الخضر بن أبان الهاشمي به. وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه. كلاهما (الخضر، علي) عن سعيد به.

(٢) **متفق عليه:** أخرجه البخاري في كتاب (التهجد)، باب: (قيام النبي ﷺ) (٣/ ١٩) حديث رقم (١١٣٠) من طريق أبي نعيم عن مسعر به. ومسلم في كتاب (صفات المنافقين)، باب: (إكثار الأعمال والاجتهاد في العبادة) (٤/ ٩٨/ ٢١٧١) من طريق قتيبة عن أبي عوانة به. كلاهما (مسعر، أبو عوانة) عن زياد به.

أن العلم والظن يشتركان في كون كل واحد منهما اعتقادًا راجحًا، إلا أن العلم راجح مانع من النقيض والظن راجح غير مانع من النقيض، فلما اشتبها من هذا الوجه صح إطلاق اسم أحدهما على الآخر، قال أوس بن حجر[1]:

فأرسلته مستيقن الظن أنه مخالط ما بين الشراسيف خائف

وقال تعالى: ﴿إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلَٰقٍ حِسَابِيَهْ﴾ [الحاقة: ٢٠] وقال: ﴿أَلَا يَظُنُّ أُولَٰٓئِكَ أَنَّهُم مَّبْعُوثُونَ﴾ [المطففين: ٤] ذكر الله تعالى ذلك إنكارًا عليهم وبعثًا على الظن ولا يجوز أن يبعثهم على الاعتقاد المجوز للنقيض فثبت أن المراد بالظن هاهنا العلم.

القول الثاني: أن يُحمل اللفظ على ظاهره وهو الظن الحقيقي، ثم هاهنا وجوه: **الأول**: أن تُجعل ملاقاة الرب مجازًا عن الموت، وذلك لأن ملاقاة الرب مسبب عن الموت فأطلق المسبب والمراد منه السبب، وهذا مجاز مشهور فإنه يقال لمن مات: (إنه لقي ربه). إذا ثبت هذا فنقول: وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين الذين يظنون الموت في كل لحظة، وذلك لأن كل من كان متوقعًا للموت في كل لحظة فإنه لا يفارق قلبه الخشوع فهم يبادرون إلى التوبة؛ لأن خوف الموت مما يقوي دواعي التوبة، ولأنه مع خشوعه لا بد في كل حال من أن لا يأمن تقصيرًا جرى منه فيلزمه التلافي، فإذا كان حاله ما ذكرنا كان ذلك داعيًا إلى المبادرة إلى التوبة. **الثاني**: أن تفسر ملاقاة الرب بملاقاة ثواب الرب، وذلك مظنون لا معلوم فإن الزاهد العابد لا يقطع بكونه ملاقيًا لثواب الله بل يظن، إلا أن ذلك الظن مما يحمله على كمال الخشوع. **الثالث**: المعنى الذين يظنون أنهم ملاقو ربهم بذنوبهم، فإن الإنسان الخاشع قد يسيء ظنه بنفسه وبأعماله، فيغلب على ظنه أنه يلقى الله تعالى بذنوبه، فعند ذلك يسارع إلى التوبة، وذلك من صفات المدح. **بقي هنا مسألتان**:

المسألة الأولى: استدل بعض الأصحاب بقوله: ﴿مُّلَٰقُوا۟ رَبِّهِمْ﴾ على جواز رؤية الله تعالى. **وقالت المعتزلة**: لفظ اللقاء لا يفيد الرؤية، والدليل عليه الآية والخبر والعرف: أما الآية فقوله تعالى: ﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ﴾ [التوبة: ٧٧] والمنافق لا يرى ربه، وقال: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا﴾ [الفرقان: ٦٨] وقال تعالى في معرض التهديد: ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُ﴾ [البقرة: ٢٢٣] فهذا يتناول الكافر والمؤمن، والرؤية لا تثبت للكافر؛ فعَلِمنا أن اللقاء ليس عبارة عن الرؤية. وأما الخبر فقوله عليه السلام: «مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ لِيَقْتَطِعَ بِهَا حَقَّ مَالِ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلاَّ لَقِيَ اللَّهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبَانُ»[2] وليس المراد رأى الله تعالى لأن ذلك وصف أهل النار. وأما العرف

---

(١) **أوس بن حجر هو**: ٩٥ - ٢ ق. هـ/ ٥٣٠ - ٦٢٠م أوس بن حجر بن مالك التميمي أبو شريح. شاعر تميم في الجاهلية، أو من كبار شعرائها، أبوه حجر هو زوج أم زهير بن أبي سلمى، كان كثير الأسفار، وأكثر إقامته عند عمرو بن هند في الحيرة. عمرّ طويلاً ولم يدرك الإسلام.

(٢) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (الشراب والمساقاة)، باب: (الخصوم في البئر والقضاء فيها) (٥/ ٤١) حديث رقم (٢٣٥٦)، ومسلم في كتاب (الإيمان)، باب: (وعيد من اقتطع حق مسلم بيمين فاجرة بالنار) (١/ ٢٢٠/ ١٢٢) كلاهما من طريق الأعمش به.

فهو قول المسلمين فيمن مات: (لقي الله) ولا يعنون أنه رأى الله عز وجل، وأيضًا: فاللقاء يراد به القرب ممن يلقاه على وجه يزول الحجاب بينهما. ولذلك يقول الرجل إذا حُجب عن الأمير: (ما لقيته بعد) وإن كان قد رآه، وإذا أذن له في الدخول عليه يقول: (لقيته)، وإن كان ضريرًا، ويقال: لقي فلان جهدًا شديدًا ولقيت من فلان الداهية. ولاقى فلان حِمامه، وكل ذلك يدل على أن اللقاء ليس عبارة عن الرؤية. ويدل عليه أيضًا قوله تعالى: ﴿فَٱلۡتَقَى ٱلۡمَآءُ عَلَىٰٓ أَمۡرٖ قَدۡ قُدِرَ﴾ [القمر: ١٢]. وهذا إنما يصح في حق الجسم، ولا يصح على الله تعالى.

قال الأصحاب: اللقاء في أصل اللغة عبارة عن وصول أحد الجسمين إلى الآخر بحيث يماسه بمسطحة، يقال: (لقي هذا ذاك) إذا ماسه واتصل به، ولما كانت الملاقاة بين الجنسين المدركين سببًا لحصول الإدراك فحيث يمتنع إجراء اللفظ على المماسة وجب حمله على الإدراك؛ لأن إطلاق لفظ السبب على المسبب من أقوى وجوه المجاز. فثبت أنه يجب حمله لفظ اللقاء على الإدراك، أكثر ما في الباب أنه ترك هذا المعنى في بعض الصور لدليل يخصه، فوجب إجراؤه على الإدراك في البواقي، وعلى هذا التقرير زالت السؤالات.

أما قوله: ﴿فَأَعۡقَبَهُمۡ نِفَاقٗا فِي قُلُوبِهِمۡ إِلَىٰ يَوۡمِ يَلۡقَوۡنَهُۥ﴾ [التوبة: ٧٧] والمنافق لا يرى ربه. قلنا: فلأجل هذه الضرورة المراد: إلى يوم يلقون حسابه وحكمه، إلا أن هذا الإضمار على خلاف الدليل وإنما يصار إليه عند الضرورة. ففي هذا الموضع لما اضطررنا إليه اعتبرناه. وأما في قوله تعالى: ﴿أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمۡ﴾ فلا ضرورة في صرف اللفظ عن ظاهره ولا في إضمار هذه الزيادة، فلا جرم وجب تعليق اللقاء بالله تعالى لا بحكم الله، فإن اشتغلوا بذكر الدلائل العقلية التي تمنع من جواز الرؤية بيّنا ضعفها، وحينئذٍ يستقيم التمسك بالظاهر من هذا الوجه.

المسألة الثانية: المراد من الرجوع إلى الله تعالى الرجوع إلى حيث لا يكون لهم مالك سواه وأن لا يملك لهم أحد نفعًا ولا ضرًّا غيره، كما كانوا كذلك في أول الخلق، فجعل مصيرهم إلى مثل ما كانوا عليه أولاً رجوعًا إلى الله، من حيث كانوا في سائر أيام حياتهم قد يملك غيره الحكم عليهم ويملك أن يضرهم وينفعهم، وإن كان الله تعالى مالكًا لهم في جميع أحوالهم. وقد احتج بهذه الآية فريقان من المبطلين. **الأول:** المجسمة فإنهم قالوا: الرجوع إلى غير الجسم محال، فلما ثبت الرجوع إلى الله وجب كون الله جسمًا. **الثاني:** التناسخية فإنهم قالوا: الرجوع إلى الشيء مسبوق بالكون عنده، فدلت هذه الآية على كون الأرواح قديمة، وأنها كانت موجودة في عالم الروحانيات. والجواب عنها قد حصل بناء على ما تقدم.

قوله تبارك وتعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَنِّي فَضَّلۡتُكُمۡ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ ٤٧﴾

اعلم أنه تعالى إنما أعاد هذا الكلام مرة أخرى توكيدًا للحجة عليهم وتحذيرًا من ترك اتباع

محمد ﷺ ثم قرنه بالوعيد، وهو قوله: ﴿وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا﴾ [البقرة: ٤٨] كأنه قال: إن لم تطيعوني لأجل سوالف نعمتي عليكم، فأطيعوني للخوف من عقابي في المستقبل.

أما قوله: ﴿وَأَنِّى فَضَّلْتُكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ ففيه سؤال وهو: أنه يلزم أن يكونوا أفضل من محمد عليه السلام، وذلك باطل بالاتفاق.

والجواب عنه من وجوه:

أحدها: قال قوم: العالم عبارة عن الجمع الكثير من الناس؛ كقولك: (رأيت عالَمًا من الناس)، والمراد منه الكثير لا الكل. وهذا ضعيف لأن لفظ (العالَم) مشتق من العلم وهو الدليل، فكل ما كان دليلاً على الله تعالى كان عالَمًا، فكان من العالم، وهذا تحقيق قول المتكلمين: (العالم كل موجود سوى الله)، وعلى هذا لا يمكن تخصيص لفظ العالَم ببعض المحدثات.

وثانيها: المراد: فضلتكم على عالمي زمانكم. وذلك لأن الشخص الذي سيوجد بعد ذلك وهو الآن ليس بموجود لم يكن ذلك الشخص من جملة العالمين حال عدمه؛ لأن شرط العالَم أن يكون موجودًا والشيء حال عدمه لا يكون موجودًا. فالشيء حال عدمه لا يكون من العالمين، وأن محمدًا عليه السلام ما كان موجودًا في ذلك الوقت، فما كان ذلك الوقت من العالمين، فلا يلزم من كون بني إسرائيل أفضل العالمين في ذلك الوقت كونهم أفضل من محمد ﷺ في ذلك الوقت، وهذا هو الجواب أيضًا عن قوله تعالى: ﴿إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنۢبِيَآءَ وَجَعَلَكُم مُّلُوكًا وَءَاتَىٰكُم مَّا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [المائدة: ٢٠]. وقال: ﴿وَلَقَدِ ٱخْتَرْنَٰهُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الدخان: ٣٢] وأراد به عالمي ذلك الزمان، وإنما كانوا أفضل من غيرهم بما أُعطوا من المُلك والرسالة والكتب الإلهية.

وثالثها: أن قوله: ﴿وَأَنِّى فَضَّلْتُكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ عام في العالمين لكنه مطلق في الفضل، والمطلق يكفي في صدقه صورة واحدة. فالآية تدل على أن بني إسرائيل فُضلوا على العالمين في أمر ما، وهذا لا يقتضي أن يكونوا أفضل من كل العالمين في كل الأمور، بل لعلهم وإن كانوا أفضل من غيرهم في أمر واحد فغيرهم يكون أفضل منهم فيما عدا ذلك الأمر، وعند ذلك يظهر أنه لا يصح الاستدلال بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٣٣] على أن الأنبياء أفضل من الملائكة. **بقي هاهنا أبحاث:**

البحث الأول: قال ابن زيد: أراد به المؤمنين منهم؛ لأن عصاتهم مُسخوا قردة وخنازير على ما قال تعالى: ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ﴾ [المائدة: ٦٠] وقال: ﴿لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [المائدة: ٧٨].

البحث الثاني: أن جميع ما خاطب الله تعالى به بني إسرائيل تنبيه للعرب؛ لأن الفضيلة بالنبي قد لحقتهم، وجميع أقاصيص الأنبياء تنبيه وإرشاد. قال الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ [الزمر: ١٨]، وقال: ﴿وَٱتَّبِعُوٓا۟ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم﴾ [الزمر: ٥٥]. وقال: ﴿لَقَدْ كَانَ فِى قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [يوسف: ١١١]. ولذلك روى قتادة قال: ذُكر لنا

أن عمر بن الخطاب كان يقول: قد مضى والله بنو إسرائيل، وما يغني ما تسمعون عن غيركم.

البحث الثالث: قال القفال: النعمة (بكسر النون) المنة وما ينعم به الرجل على صاحبه. قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ﴾ [الشعراء: ٢٢] وأما النعمة (بفتح النون) فهو ما يتنعم به في العيش، قال تعالى: ﴿وَنَعْمَةٍ كَانُوا فِيهَا فَٰكِهِينَ﴾ [الدخان: ٢٧].

البحث الرابع: قوله تعالى: ﴿وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ يدل على أن رعاية الأصلح لا تجب على الله تعالى لا في الدنيا ولا في الدين؛ لأن قوله: ﴿وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ يتناول جميع نعم الدنيا والدين، فذلك التفضيل إما أن يكون واجبًا أو لا يكون واجبًا: فإن كان واجبًا لم يجز جعله منة عليهم؛ لأن من أدى واجبًا فلا منة له على أحد. وإن كان غير واجب مع أنه تعالى خصص البعض بذلك دون البعض، فهذا يدل على أن رعاية الأصلح غير واجبة لا في الدنيا ولا في الدين.

فإن قيل: لما خصهم بالنعم العظيمة في الدنيا، فهذا يناسب أن يخصهم أيضًا بالنعم العظيمة في الآخرة كما قيل: إتمام المعروف خير من ابتدائه، فلمَ أردف ذلك التخويف الشديد في قوله: ﴿وَٱتَّقُوا يَوْمًا﴾ [البقرة: ٤٨].

والجواب: لأن المعصية مع عظم النعمة تكون أقبح وأفحش؛ فلهذا حذرهم منها.

البحث الخامس: في بيان أن أي فِرق العالَم أفضل؟ يعني أن أيهم أكثر استجماعًا لخصال الخير؟ اعلم أن هذا مما وقع فيه النزاع الشديد بين سكان النواحي، فكل طائفة تدعي أنها أفضل وأكثر استجماعًا لصفات الكمال، ونحن نشير إلى معاقد الكلام في هذا الباب بتوفيق الله تعالى وعونه.

قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُوا يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿٤٨﴾﴾

اعلم أن اتقاء اليوم اتقاء لما يحصل في ذلك اليوم من العقاب والشدائد، لأن نفس اليوم لا يُتقى ولا بد من أن يَرِده أهل الجنة والنار جميعًا، فالمراد ما ذكرناه، ثم إنه تعالى وصف اليوم بأشد الصفات وأعظمها تهويلاً، وذلك لأن العرب إذا دُفع أحدهم إلى كريهة وحاولت أعوانه دفاع ذلك عنه، بذلت ما في نفوسها الأبية من مقتضى الحمية فذبت عنه كما يذب الوالد عن ولده بغاية قوته، فإن رأى من لا طاقة له بممانعته عاد بوجوه الضراعة وصنوف الشفاعة، فحاول بالملاينة ما قصر عنه بالمخاشنة، فإن لم تغن عنه الحالتان من الخشونة والليان، لم يبق بعده إلا فداء الشيء بمثله: إما مال أو غيره، وإن لم تغن عنه هذه الثلاثة تعلل بما يرجوه من نصر الأخلاء والإخوان، فأخبر الله سبحانه أنه لا يغني شيء من هذه الأمور عن المجرمين في الآخرة.

بقي على هذا الترتيب سؤالان:

السؤال الأول: الفائدة من قوله: ﴿لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا﴾ هي الفائدة من قوله: ﴿وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ فما المقصود من هذا التكرار؟ **والجواب**: المراد من قوله: ﴿لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا﴾

أنه لا يتحمل عنه غيره ما يلزمه من الجزاء، وأما النصرة فهي أن يحاول تخليصه عن حكم المعاقب، وسنذكر فرقًا آخر إن شاء الله تعالى.

السؤال الثاني: أن الله تعالى قَدَّم في هذه الآية قَبول الشفاعة على أخذ الفدية، وذَكَر هذه الآية في هذه السورة بعد العشرين والمائة وقَدَّم قَبول الفدية على ذكر الشفاعة فما الحكمة فيه؟

الجواب: أن من كان ميله إلى حب المال أشد من ميله إلى علو النفس، فإنه يقدم التمسك بالشافعين على إعطاء الفدية، ومن كان بالعكس يقدم الفدية على الشفاعة، ففائدة تغيير الترتيب: الإشارة إلى هذين الصنفين.

ولنذكر الآن تفسير الألفاظ:

أما قوله تعالى: ﴿لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا﴾ فقال القفال: الأصل في (جزى) هذا عند أهل اللغة (قضى) ومنه الحديث أن رسول الله ﷺ قال لأبي بردة بن يسار: «**تَجْزِيكَ وَلاَ تَجْزِي أَحَدًا بَعْدَكَ**»، هكذا يرويه أهل العربية: (تَجزيك) بفتح التاء غير مهموز، أي تقضي عن أضحيتك وتنوب، ومعنى الآية أن يوم القيامة لا تنوب نفس عن نفس شيئًا ولا تحمل عنها شيئًا مما أصابها، بل يفر المرء فيه من أخيه وأمه وأبيه، ومعنى هذه النيابة أن طاعة المطيع لا تقضي عن العاصي ما كان واجبًا عليه. وقد تقع هذه النيابة في الدنيا كالرجل يقضي عن قريبه وصديقه دَينه ويتحمل عنه، فأما يوم القيامة فإن قضاء الحقوق إنما يقع فيه من الحسنات، روى أبو هريرة قال: قال عليه السلام: «**رحم الله عبدًا كان عنده لأخيه مظلمة في عرض أو مال أو جاه فاستحله قبل أن يؤخذ منه، وليس ثَم دينار ولا درهم، فإن كانت له حسنات أُخذ من حسناته، وإن لم يكن له حسنات حُمل من سيئاته**»[1]. قال صاحب الكشاف: و(شيئًا) مفعول به، ويجوز أن يكون في موضع مصدر، أي قليلاً من الجزاء، كقوله تعالى: ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٦٠]. ومن قرأ: (لا يُجزي) من (أجزأ عنه) إذا أغنى عنه فلا يكون في قراءته إلا بمعنى شيئًا من الإجزاء، وهذه الجملة منصوبة المحل صفة ليومًا. فإن قيل: فأين العائد منها إلى الموصوف؟ قلنا: هو محذوف تقديره: (لا تجزي فيه) ومعنى التنكير أن نفسًا من الأنفس لا تجزي عن نفس غيرها شيئًا من الأشياء. وهو الإقناط الكلي القطاع للمطامع.

أما قوله تعالى: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ﴾ فالشفاعة أن يستوهب أحد لأحد شيئًا ويطلب له حاجة، وأصلها من الشفع الذي هو ضد الوتر، كأن صاحب الحاجة كان فردًا فصار الشفيع له شفعًا، أي صارا زوجًا. واعلم أن الضمير في قوله: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا﴾ راجع إلى النفس الثانية العاصية وهي التي

---

(١) صحيح: أخرجه البخاري في كتاب (المظالم)، باب: (من كانت له مظلمة عند الرجل...) (٢/ ٨٦٥) حديث رقم (٢٣١٧)، قال: حدثنا آدم بن أبي إياس حدثنا ابن أبي ذئب حدثنا سعيد المقبري به. وفي كتاب (الرقاق)، باب: (القصاص يوم القيامة) (٥/ ٢٣٩٤) حديث رقم (٦١٦٩)، قال حدثنا إسماعيل قال حدثني مالك عن سعيد المقبري... به. والبزار في مسنده (٨/ ١٧٣) حديث رقم (٣٢٠٢)، من طريق سعيد المقبري... به. وأحمد في (مسنده) (٢/ ٥٠٦) حديث رقم (١٠٥٨٠)، قال حدثنا يزيد أخبرنا ابن أبي ذئب عن المقبري... به.

لا يؤخذ منها عدل، ومعنى (لا يقبل منها شفاعة) إنها إن جاءت بشفاعة شفيع لا يُقبل منها، ويجوز أن يرجع إلى النفس الأولى، على أنها لو شفعت لها لم تُقبل شفاعتها كما لا تجزي عنها شيئًا.

أما قوله تعالى: ﴿وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾ أي فدية، وأصل الكلمة من معادلة الشيء، تقول: (ما أعدل بفلان أحدًا)، أي لا أرى له نظيرًا. قال تعالى: ﴿ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: ١] ونظير هذه الآية قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْ أَنَّ لَهُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُۥ مَعَهُۥ لِيَفْتَدُواْ بِهِۦ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَا تُقُبِّلَ مِنْهُمْ﴾ [المائدة: ٣٦] وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَمَاتُواْ وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَن يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِم مِّلْءُ ٱلْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوِ ٱفْتَدَىٰ بِهِۦٓ﴾ [آل عمران: ٩١] وقال: ﴿وَإِن تَعْدِلْ كُلَّ عَدْلٍ لَّا يُؤْخَذْ مِنْهَآ﴾ [الأنعام: ٧٠].

أما قوله تعالى: ﴿وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ فاعلم أن التناصر إنما يكون في الدنيا بالمخالطة والقرابة، وقد أخبر الله تعالى أنه ليس يومئذٍ خُلة ولا شفاعة وأنه لا أنساب بينهم، وإنما المرء يفر من أخيه وأمه وأبيه وقرابته، قال القفال: والنصر يراد به المعونة كقوله: «**انْصُرْ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا**»، ومنه معنى الإغاثة، تقول العرب: (أرض منصورة) أي ممطورة، والغيث ينصر البلاد، إذا أنبتها فكأنه أغاث أهلها. وقيل في قوله تعالى: ﴿مَن كَانَ يَظُنُّ أَن لَّن يَنصُرَهُ ٱللَّهُ﴾ [الحج: ١٥] أي أن لن يرزقه كما يرزق الغيث البلاد، ويسمى الانتقام نصرة وانتصارًا، قال تعالى: ﴿وَنَصَرْنَٰهُ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَآ﴾ [الأنبياء: ٧٧] قالوا: معناه: فانتقمنا له، فقوله تعالى: ﴿وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ يحتمل هذه الوجوه فإنهم يوم القيامة لا يغاثون، ويحتمل أنهم إذا عُذبوا لم يجدوا من ينتقم لهم من الله، وفي الجملة كأن النصر هو دفع الشدائد، فأخبر الله تعالى أنه لا دافع هناك من عذابه.

بقي في الآية مسألتان:

المسألة الأولى: أن في الآية أعظم تحذير من المعاصي وأقوى ترغيب في تلافي الإنسان ما يكون منه من المعصية بالتوبة؛ لأنه إذا تصور أنه ليس بعد الموت استدراك ولا شفاعة ولا نصرة ولا فدية، عَلم أنه لا خلاص له إلا بالطاعة، فإذا كان لا يأمن كل ساعة من التقصير في العبادة ومِن فوت التوبة من حيث إنه لا يقين له في البقاء، صار حذرًا خائفًا في كل حال، والآية وإن كانت في بني إسرائيل فهي في المعنى مخاطبة للكل؛ لأن الوصف الذي ذُكر فيها وصف لليوم، وذلك يعم كل من يحضر في ذلك اليوم.

المسألة الثانية: أجمعت الأمة على أن لمحمد ﷺ شفاعة في الآخرة، وحُمِل على ذلك قوله تعالى: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء: ٧٩] وقوله تعالى: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰٓ﴾ [الضحى: ٥] ثم اختلفوا بعد هذا في أن شفاعته عليه السلام لمن تكون؟ أتكون للمؤمنين المستحقين للثواب؟ أم تكون لأهل الكبائر المستحقين للعقاب؟ فذهبت المعتزلة إلى أنها للمستحقين للثواب، وتأثير الشفاعة في أن تحصل زيادة من المنافع على قدر ما استحقوه. وقال أصحابنا: تأثيرها في إسقاط العذاب عن المستحقين للعقاب، إما بأن يشفع لهم في عرصة

القيامة حتى لا يدخلوا النار، وإن دخلوا النار فيشفع لهم حتى يخرجوا منها ويدخلوا الجنة.

واتفقوا على أنها ليست للكفار. واستدلت المعتزلة على إنكار الشفاعة لأهل الكبائر بوجوه:

أحدها: هذه الآية، قالوا: إنها تدل على نفي الشفاعة من ثلاثة أوجه:

الأول: قوله تعالى: ﴿لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا﴾ ولو أثرت الشفاعة في إسقاط العقاب لكان قد أجزت نفس عن نفس شيئًا. **الثاني**: قوله تعالى: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ﴾ وهذه نكرة في سياق النفي فتعم جميع أنواع الشفاعة. **والثالث**: قوله تعالى: ﴿وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ ولو كان محمد شفيعًا لأحد من العصاة لكان ناصرًا له وذلك على خلاف الآية. لا يقال.

الكلام على الآية من وجهين: الأول: أن اليهود كانوا يزعمون أن آباءهم يشفعون لهم فأُيسوا من ذلك، فالآية نزلت فيهم. الثاني: أن ظاهر الآية يقتضي نفي الشفاعة مطلقًا، إلا أنا أجمعنا على تطرق التخصيص إليه في حق زيادة الثواب لأهل الطاعة، فنحن أيضًا نخصه في حق المسلم صاحب الكبيرة بالدلائل التي نذكرها؛ لأنا نجيب عن الأول بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وعن الثاني أنه لا يجوز أن يكون المراد من الآية نفي الشفاعة في زيادة المنافع؛ لأنه تعالى حذر من ذلك اليوم بأنه لا تنفع فيه شفاعة، وليس يحصل التحذير إذا رجع نفي الشفاعة إلى تحصيل زيادة النفع؛ لأن عدم حصول زيادة النفع ليس فيه خطر ولا ضرر، يبين ذلك أنه تعالى لو قال: (اتقوا يومًا لا أزيد فيه منافع المستحق للثواب بشفاعة أحد) لم يحصل بذلك زجر عن المعاصي، ولو قال: (اتقوا يومًا لا أسقط فيه عقاب المستحق للعقاب بشفاعة شفيع) كان ذلك زجرًا عن المعاصي، فثبت أن المقصود من الآية نفي تأثير الشفاعة في إسقاط العقاب لا نفي تأثيرها في زيادة المنافع.

وثانيها: قوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨] والظالم هو الآتي بالظلم وذلك يتناول الكافر وغيره، لا يقال: إنه تعالى نفى أن يكون للظالمين شفيع يطاع ولم ينف شفيعًا يجاب، ونحن نقول بموجبه فإنه لا يكون في الآخرة شفيع يطاع؛ لأن المطاع يكون فوق المطيع، وليس فوقه تعالى أحد يطيعه الله تعالى؛ لأنا نقول: لا يجوز حمل الآية على ما قلتم من وجهين:

الأول: أن العلم بأنه ليس فوقه تعالى أحد يطيعه متفق عليه بين العقلاء. أما من أثبته سبحانه له فقد اعترف أنه لا يطيع أحدًا، وأما من نفاه فمع القول بالنفي استحال أن يعتقد فيه كونه مطيعًا لغيره، فإذا ثبت هذا كان حمل الآية على ما ذكرتم حملاً لها على معنى لا يفيد.

الثاني: أنه تعالى نفى شفيعًا يطاع، والشفيع لا يكون إلا دون المشفوع إليه لأن مَن فوقه يكون آمرًا له وحاكمًا عليه ومثله لا يسمى شفيعًا، فأفاد قوله: ﴿شَفِيعٍ﴾ كونه دون الله تعالى، فلم يمكن حمل قوله: ﴿يُطَاعُ﴾ على من فوقه، فوجب حمله على أن المراد به أن لا يكون لهم شفيع يجاب.

وثالثها: قوله تعالى: ﴿مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِىَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَٰعَةٌ﴾ [البقرة: ٢٥٤] ظاهر الآية يقتضي نفي الشفاعات بأسرها.

ورابعها: قوله تعالى: ﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾ [البقرة: ٢٧٠] ولو كان الرسول يشفع للفاسق من أمته لوُصفوا بأنهم منصورون؛ لأنه إذا تخلص بسبب شفاعة الرسول عن العذاب فقد بلغ الرسول النهاية في نصرته.

وخامسها: قوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨] أخبر تعالى عن ملائكته أنهم لا يشفعون لأحد إلا أن يرتضيه الله عز وجل، والفاسق ليس بمرتضى عند الله تعالى، وإذا لم تشفع الملائكة له فكذا الأنبياء عليهم السلام؛ لأنه لا قائل بالفرق.

وسادسها: قوله تعالى: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾ [المدثر: ٤٨] ولو أثرت الشفاعة في إسقاط العقاب لكانت الشفاعة قد تنفعهم، وذلك ضد الآية.

وسابعها: أن الأمة مجمعة على أنه ينبغي أن نرغب إلى الله تعالى في أن يجعلنا من أهل شفاعته عليه السلام، ويقولون في جملة أدعيتهم: (واجعلنا من أهل شفاعته)، فلو كان المستحق للشفاعة هو الذي خرج من الدنيا مصرًّا على الكبائر لكانوا قد رغبوا إلى الله تعالى في أن يختم لهم مصرين على الكبائر. لا يقال: لِمَ لا يجوز أن يقال: إنهم يرغبون إلى الله تعالى في أن يجعلهم من أهل شفاعته إذا خرجوا مصرين، لا أنهم يرغبون في أن يختم لهم مصرين، كما أنهم يقولون في دعائهم: (اجعلنا من التوابين) وليسوا يرغبون في أن يذنبوا ثم يتوبوا، وإنما يرغبون في أن يوفقهم للتوبة إذا كانوا مذنبين، وكلتا الرغبتين مشروطة بشرط وهو تقدم الإصرار وتقدم الذنب؛ لأنا نقول: الجواب عنه من وجهين. الأول: ليس يجب إذا شرطنا شرطًا في قولنا: (اللهم اجعلنا من التوابين)، أن نزيد شرطًا في قولنا: (اجعلنا من أهل الشفاعة). الثاني: أن الأمة في كلتا الرغبتين إلى الله تعالى يسألون منه تعالى أن يفعل بهم ما يوصلهم إلى المرغوب فيه، ففي قولهم: (اجعلنا من التوابين)، أن يرغبون في أن يوفقهم للتوبة من الذنوب، وفي الثاني يرغبون في أن يفعل بهم ما كانوا عنده أهلاً لشفاعته عليه السلام، فلو لم تحصل أهلية الشفاعة إلا بالخروج من الدنيا مصرًّا على الكبائر، لكان سؤال أهلية الشفاعة سؤالاً للاخراج من الدنيا حال الإصرار على الكبائر، وذلك غير جائز بالإجماع. أما على قولنا: إن أهلية الشفاعة إنما تحصل بالخروج على الكبائر، وذلك غير جائز بالإجماع. أما على قولنا: إن أهلية الشفاعة إنما تحصل بالخروج من الدنيا مستحقًّا للثواب، كان سؤال أهلية الشفاعة حسنًا فظهر الفرق.

وثامنها: أن قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ۞ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ ۞ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ﴾ [الانفطار: ١٤ - ١٦] يدل على أن كل الفجار يدخلون النار وأنهم لا يغيبون عنها، وإذا ثبت أنهم لا يغيبون عنها ثبت أنهم لا يخرجون منها، وإذا كان كذلك لم يكن للشفاعة أثر لا في العفو عن العقاب ولا في الإخراج من النار بعد الإدخال فيها.

وتاسعها: قوله تعالى: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ ۖ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِن بَعْدِ إِذْنِهِ﴾ [يونس: ٣] فنفى الشفاعة عمن لم يأذن في شفاعته، وكذا قوله: ﴿مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِندَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ [البقرة: ٢٥٥] وكذا قوله تعالى:

﴿لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ [النبأ: ٣٨] وإنه تعالى لم يأذن في الشفاعة في حق أصحاب الكبائر؛ لأن هذا الإذن لو عُرف لعُرف إما بالعقل أو بالنقل: أما العقل فلا مجال له فيه، وأما النقل فإما بالتواتر أو بالآحاد، والآحاد لا مجال له فيه لأن رواية الآحاد لا تفيد إلا الظن والمسألة علمية، والتمسك في المطالب العلمية بالدلائل الظنية غير جائز. وأما بالتواتر فباطل لأنه لو حصل ذلك لعرفه جمهور المسلمين، ولو كان كذلك لما أنكروا هذه الشفاعة، فحيث أطبق الأكثرون على الإنكار عَلِمنا أنه لم يوجد هذا الإذن.

وعاشرها: قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِۦ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَىْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَٱغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا۟ وَٱتَّبَعُوا۟ سَبِيلَكَ﴾ [غافر: ٧] ولو كانت الشفاعة حاصلة للفاسق لم يكن لتقييدها بالتوبة ومتابعة السبيل معنى.

الحادي عشر: الأخبار الدالة على أنه لا توجد الشفاعة في حق أصحاب الكبائر وهي أربعة:

الأول: ما روى العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة أنه عليه الصلاة والسلام دخل المقبرة فقال: «السَّلاَمُ عَلَيْكُمْ دَارَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ، وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللَّهُ بِكُمْ لاَحِقُونَ، وَدِدْتُ أَنِّي قَدْ رَأَيْتُ إِخْوَانَنَا». قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَسْنَا بِإِخْوَانِكَ؟ قَالَ: «بَلْ أَنْتُمْ أَصْحَابِي، وَإِخْوَانُنَا الَّذِينَ لَمْ يَأْتُوا بَعْدُ». قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ تَعْرِفُ مَنْ يَأْتِي بَعْدَكَ مِنْ أُمَّتِكَ؟ قَالَ: «أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ لِرَجُلٍ خَيْلٌ غُرٌّ مُحَجَّلَةٌ فِي خَيْلٍ دُهْمٍ بُهْمٍ، أَلاَ يَعْرِفُ خَيْلَهُ؟». قَالُوا: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: «فَإِنَّهُمْ يَأْتُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ غُرًّا مُحَجَّلِينَ مِنَ الْوُضُوءِ، وَأَنَا فَرَطُهُمْ عَلَى الْحَوْضِ، أَلا فَلَيُذَادَنَّ رِجَالٌ عَنْ حَوْضِي كَمَا يُذَادُ الْبَعِيرُ الضَّالُّ، أُنَادِيهِمْ: أَلاَ هَلُمَّ أَلاَ هَلُمَّ» فَيُقَالُ: إِنَّهُمْ قَدْ بَدَّلُوا. فَأَقُولُ: «فَسُحْقًا فَسُحْقًا» (١).

والاستدلال بهذا الخبر على نفي الشفاعة أنه لو كان شفيعًا لهم لم يكن يقول: «فسحقًا فسحقًا»، لأن الشفيع لا يقول ذلك، وكيف يجوز أن يكون شفيعًا لهم في الخلاص من العقاب الدائم وهو يمنعهم شربة ماء؟!

الثاني: روى عبد الرحمن بن سابط عن جابر بن عبد الله أن النبي ﷺ قال لكعب بن عجرة: «يَا كَعْبُ بْنَ عُجْرَةَ أُعِيذُكَ بِاللَّهِ مِنْ إِمَارَةِ السُّفَهَاءِ، إِنَّه سَيكون أُمَرَاءُ مَنْ دَخَلَ عَلَيْهِمْ فَصَدَّقَهُمْ بِحَدِيثِهِمْ وَأَعَانَهُمْ عَلَى ظُلْمِهِمْ؛ فَلَيْسُوا مِنِّي وَلَسْتُ مِنْهُمْ وَلَمْ يَرِدُوا عَلَيَّ الْحَوْضَ، وَمَنْ لَمْ يَدْخُلْ عَلَيْهِمْ وَلَمْ يُصَدِّقْهُمْ بِحَدِيثِهِمْ وَلَمْ يُعِنْهُمْ عَلَى ظُلْمِهِمْ فَأُولَئِكَ مِنِّي وَأَنَا مِنْهُمْ وَأُولَئِكَ يَرِدُونَ عَلَيَّ الْحَوْضَ، يَا كَعْبُ بْنَ عُجْرَةَ الصَّلاَةُ قُرْبَانٌ وَالصَّوْمُ جُنَّةٌ وَالصَّدَقَةُ تُطْفِئُ الْخَطِيئَةَ كَمَا يُطْفِئُ الْمَاءُ

---

(١) **صحيح**: أخرجه مسلم في كتاب (الطهارة)، باب: (إطالة الغرة والتحجيل في الوضوء) (١/ ٢١٨/ ٣٩)، وأبو داود في كتاب (الجنائز)، باب: (ما يقول: إذا زار القبور أو مر بها) (٣/ ١٤٠٨) حديث رقم (٣٢٣٧)، والنسائي في (الطهارة)، باب: (حلية الوضوء) (١/ ١٠١) حديث رقم (١٥٠) وابن ماجه في كتاب (الزهد)، باب: (ما يرجى من رحمة الله يوم القيامة) (٢/ ١٤٣٩) حديث رقم (٤٣٠٦) ومالك في (الموطأ) (١/ ٢٨) حديث رقم (٢٨)، وأحمد في (مسنده) (٢/ ٣٠٠) حديث رقم (٧٩٨٠) جميعًا من طريق العلاء بن عبد الرحمن. . . به.

النَّارَ، يَا كَعْبُ بْنَ عُجْرَةَ لاَ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ نَبَتَ لَحْمُهُ مِنْ سُحْتٍ، النَّارُ أَوْلَى بِهِ، يَا كَعْبُ بْنَ عُجْرَةَ النَّاسُ غَادِيَانِ فَغَادٍ بَائِعٌ نَفْسَهُ وَمُوبِقٌ رَقَبَتَهُ وَغَادٍ مُبْتَاعٌ نَفْسَهُ وَمُعْتِقٌ رَقَبَتَهُ»(١) .

والاستدلال بهذا الحديث من ثلاثة أوجه :

أحدها: أنه إذا لم يكن من النبي ولا النبي منه فكيف يشفع له؟!

وثانيها: قوله : «لَم يَرِدْ عليَّ الحَوْضَ» دليل على نفي الشفاعة لأنه إذا مُنع من الوصول إلى الرسول حتى لا يرد عليه الحوض فبأن يمتنع الرسول من خلاصه من العقاب أولى .

وثالثها: أن قوله : «لا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ لَحْمٌ نَبَتَ مِنَ السُّحْتِ» صريح في أنه لا أثر للشفاعة في حق صاحب الكبيرة .

الثالث: عن أبي هريرة قال عليه الصلاة والسلام : «لاَ أُلْفِيَنَّ أَحَدَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى رَقَبَتِهِ شَاةٌ لَهَا ثُغَاءٌ يَقُولُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ أَغِثْنِي . فَأَقُولُ : لاَ أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللهِ شَيْئًا، قَدْ أَبْلَغْتُكَ»(٢) . وهذا صريح في المطلوب؛ لأنه إذا لم يملك له من الله شيئًا فليس له في الشفاعة نصيب .

الرابع: عن أبي هريرة قال: قال عليه الصلاة والسلام: «ثَلاَثَةٌ أَنَا خَصْمُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ كُنْتُ خَصْمَهُ خَصَمْتُهُ، رَجُلٌ أَعْطَى بِي ثُمَّ غَدَرَ، وَرَجُلٌ بَاعَ حُرًّا فَأَكَلَ ثَمَنَهُ، وَرَجُلٌ اسْتَأْجَرَ أَجِيرًا فَاسْتَوْفَى مِنْهُ وَلَمْ يُوفِ أَجْرَهُ»(٣) . والاستدلال به أنه عليه الصلاة والسلام لما كان خصيمًا لهؤلاء، استحال أن يكون شفيعًا لهم .

فهذا مجموع وجوه المعتزلة في هذا الباب، أما أصحابنا فقد تمسكوا فيه بوجوه :

أحدها: قوله سبحانه وتعالى حكاية عن عيسى عليه السلام : ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [المائدة: ١١٨]، وجه الاستدلال أن هذه الشفاعة من عيسى عليه السلام إما أن يقال : إنها كانت في حق الكفار، أو في حق المسلم المطيع، أو في حق المسلم صاحب الصغيرة، أو المسلم صاحب الكبيرة بعد التوبة، أو المسلم صاحب الكبيرة قبل التوبة : والقسم الأول باطل لأن قوله تعالى : ﴿وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ لا يليق بالكفار، والقسم

---

(١) **صحيح** : أخرجه الترمذي في كتاب (أبواب الصلاة)، باب : (في فضل الصلاة) (٢/ ٥١٢) حديث رقم (٦١٤ مطولا)، قال أبو عيسى : حديث حسن غريب من حديث كعب بن عجرة، وأحمد في (مسنده) (٣/ ٣٩٩)، والدارمي في كتاب (الرقاق)، باب : (في أكل السُّحت) (٢/ ٢٠٣) حديث رقم (٢٧٧٦)، من حديث جابر بن عبد الله . . . به . وأخرجه الحاكم في (المستدرك) (١/ ١٥٢) حديث رقم (٢٦٥) وأيضًا في (٤/ ٤٦٨) حديث رقم (٨٣٠٢) وقال : هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبي وابن حبان في (صحيحه) (٥/ ٩) حديث رقم (١٧٢٣)، وأحمد في (مسنده) (٣/ ٣٢١) حديث رقم (١٤٤٨١) وعبد بن حميد في (سننه) (١/ ٣٤٥) حديث رقم (١١٣٨)، وأبو نعيم في (حلية الأولياء) (٨/ ٢٤٧). جميعًا من طريق عبد الرحمن سابط . . . به .

(٢) **متفق عليه** : أخرجه البخاري في كتاب (الجهاد)، باب : (الغلول) (٣/ ١١١٨) حديث رقم : (٢٩٠٨) ومسلم في صحيحه (٣/ ١٤٦١/ ١٨٣١) كلاهما من طريق أبي زرعة عن أبي هريرة . . . به .

(٣) **صحيح** : أخرجه البخاري في كتاب (البيوع)، باب : (إثم من باع حرًا) (٢/ ٧٧٦) (٢١١٤) وابن ماجه في (سننه) (٢/ ٨١٦) حديث رقم : (٢٤٤٢) وأحمد في (مسنده) (٢/ ٣٥٨) حديث رقم (٨٦٧٧) جميعا من طريق سعيد بن أبي سعيد عن أبي هريرة . . . به .

الثاني والثالث والرابع باطل لأن المسلم المطيع والمسلم صاحب الصغيرة والمسلم صاحب الكبيرة لا يجوز بعد التوبة تعذيبه عقلاً عند الخصم، وإذا كان كذلك لم يكن قوله: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ﴾ لائقًا بهم، وإذا بطل ذلك لم يبقَ إلا أن يقال: إن هذه الشفاعة إنما وردت في حق المسلم صاحب الكبيرة قبل التوبة، وإذا صح القول بهذه الشفاعة في حق عيسى عليه السلام صح القول بها في حق محمد ﷺ ضرورة أنه لا قائل بالفرق.

وثانيها: قوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام: ﴿فَمَن تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [إبراهيم: ٣٦] فقوله: ﴿وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ لا يجوز حمله على الكافر؛ لأنه ليس أهلاً للمغفرة بالإجماع، ولا حَمْله على صاحب الصغيرة، ولا على صاحب الكبيرة بعد التوبة؛ لأن غفرانه لهم واجب عقلاً عند الخصم، فلا حاجة له إلى الشفاعة، فلم يبقَ إلا حمله على صاحب الكبيرة قبل التوبة.

ومما يؤكد دلالة هاتين الآيتين على ما قلناه: ما رواه البيهقي في كتاب شعب الإيمان أنه عليه الصلاة والسلام تلا قوله تعالى في إبراهيم: ﴿وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [إبراهيم: ٣٦] وقول عيسى عليه السلام: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ﴾ [المائدة: ١١٨] الآية، ثم رَفَعَ يَدَيهِ وَقالَ: «**اللَّهُمَّ أُمّتي أُمّتي!!**» وبَكَى، فَقَالَ الله عز وجل: «**يَا جِبْرِيلُ، اذْهَبْ إِلَى مُحَمَّدٍ - وَرَبُّكَ أَعْلَمُ - فَسَلْهُ مَا يُبْكِيهِ؟**» فَأَتَاهُ جبريلُ، فَسَأَلَه فَأَخْبَرَهُ رسولُ الله ﷺ، بِمَا قَالَ - وَهُوَ أَعْلَمُ - فَقَالَ اللهُ تَعَالَى: «**يَا جِبريلُ، اذْهَبْ إِلَى مُحَمّدٍ، فَقُلْ لَه: إنّا سَنُرْضِيكَ في أُمّتِكَ وَلاَ نَسُوءكَ**». رواه مسلم في الصحيح[١].

وثالثها: قوله تعالى في سورة مريم: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَٰنِ وَفْدًا ﴿٨٥﴾ وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا ﴿٨٦﴾ لَّا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِندَ الرَّحْمَٰنِ عَهْدًا﴾ [مريم: ٨٥ - ٨٧]، فنقول: ليس في ظاهر الآية أن المقصود من الآية أن المجرمين لا يملكون الشفاعة لغيرهم أو أنهم لا يملكون شفاعة غيرهم لهم؛ لأن المصدر كما يجوز ويحسن إضافته إلى الفاعل يجوز ويحسن إضافته إلى المفعول، إلا أنا نقول: حَمْل الآية على الوجه الثاني أَوْلى؛ لأن حملها على الوجه الأول يجري مجرى إيضاح الواضحات، فإن كل أحد يعلم أن المجرمين الذين يساقون إلى جهنم وِردًا لا يملكون الشفاعة لغيرهم، فتعين حملها على الوجه الثاني.

إذا ثبت هذا فنقول: الآية تدل على حصول الشفاعة لأهل الكبائر؛ لأنه قال عقيبه: ﴿إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِندَ الرَّحْمَٰنِ عَهْدًا﴾ والتقدير أن المجرمين لا يستحقون أن يشفع لهم غيرهم إلا إذا كانوا اتخذوا عند الرحمن عهدًا، فكل من اتخذ عند الرحمن عهدًا وجب دخوله فيه، وصاحب الكبيرة اتخذ عند الرحمن عهدًا وهو التوحيد والإسلام، فوجب أن يكون داخلاً تحته، أقصى ما في الباب أن يقال: واليهودي اتخذ عند الرحمن عهدًا وهو الإيمان بالله فوجب دخوله تحته، لكنا نقول: تَرْك

---

(١) **صحيح**: أخرجه مسلم في (صحيحه) (١/ ١٩١/ ٢٠٢) والنسائي في (سننه الكبرى) (٦/ ٣٧٣) حديث رقم (١١٢٦٩) كلاهما من طريق عبد الرحمن بن جبير عن عبد الله بن عمرو بن العاص. . . به.

العمل به في حقه لضرورة الإجماع، فوجب أن يكون معمولاً به فيما وراءه.

ورابعها: قوله تعالى في صفة الملائكة: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨] وجه الاستدلال به أن صاحب الكبيرة مرتضى عند الله تعالى، وكل من كان مرتضى عند الله تعالى وجب أن يكون من أهل الشفاعة، إنما قلنا: (إن صاحب الكبيرة مرتضى عند الله تعالى) لأنه مرتضى عند الله بحسب إيمانه وتوحيده، وكل من صدق عليه أنه مرتضى عند الله بحسب هذا - الوصف يصدق عليه أنه مرتضى عند الله تعالى؛ لأن المرتضى عند الله جزء من مفهوم قولنا: (مرتضى عند الله بحسب إيمانه) ومتى صدق المركب صدق المفرد، فثبت أن صاحب الكبيرة مرتضى عند الله، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون من أهل الشفاعة لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ نفى الشفاعة إلا لمن كان مرتضى، والاستثناء من النفي إثبات، فوجب أن يكون المرتضى أهلاً لشفاعتهم، وإذا ثبت أن صاحب الكبيرة داخل في شفاعة الملائكة وجب دخوله في شفاعة الأنبياء وشفاعة محمد ﷺ، ضرورة أنه لا قائل بالفرق.

فإن قيل: الكلام على هذا الاستدلال من وجهين:

الوجه الأول: أن الفاسق ليس بمرتضى فوجب أن لا يكون أهلاً لشفاعة الملائكة، وإذا لم يكن أهلاً لشفاعة الملائكة وجب أن لا يكون أهلاً لشفاعة محمد ﷺ، إنما قلنا: إنه ليس بمرتضى لأنه ليس بمرتضى بحسب فسقه وفجوره، ومن صدق عليه أنه ليس بمرتضى بحسب فسقه صدق عليه أنه ليس بمرتضى بعين ما ذكرتم من الدليل، وإذا ثبت أنه ليس بمرتضى وجب أن لا يكون أهلاً لشفاعة الملائكة؛ لأن قوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ يدل على نفي الشفاعة عن الكل إلا في حق المرتضى، فإذا كان صاحب الكبيرة غير مرتضى وجب أن يكون داخلاً في النفي.

الوجه الثاني: أن الاستدلال بالآية إنما يتم لو كان قوله: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ محمولاً على أن المراد منه ولا يشفعون إلا لمن ارتضاه الله، أما لو حملناه على أن المراد منه (ولا يشفعون إلا لمن ارتضى الله منه شفاعته) فحينئذٍ لا تدل الآية إلا إذا ثبت أن الله تعالى ارتضى شفاعة صاحب الكبيرة، وهذا أول المسألة.

والجواب عن الأول: أنه ثبت في العلوم المنطقية أن المهملتين لا يتناقضان، فقولنا: (زيد عالم، زيد ليس بعالم) لا يتناقضان لاحتمال أن يكون المراد زيد عالم بالفقه، زيد ليس بعالم بالكلام، وإذا ثبت هذا فكذا قولنا: (صاحب الكبيرة مرتضى، صاحب الكبيرة ليس بمرتضى) لا يتناقضان لاحتمال أن يقال: إنه مرتضى بحسب دينه، ليس بمرتضى بحسب فسقه، وأيضًا: فمتى ثبت أنه مرتضى بحسب إسلامه ثبت مسمى كونه مرتضى، وإذا كان المستثنى هو مجرد كونه مرتضى، ومجرد كونه مرتضى حاصل عند كونه مرتضى بحسب إيمانه، وجب دخوله تحت الاستثناء وخروجه عن المستثنى منه، ومتى كان كذلك ثبت أنه من أهل الشفاعة.

وأما السؤال الثاني فجوابه أن حَمْل الآية على أن يكون معناها (ولا يشفعون إلا لمن ارتضاه الله) أَوْلى من حملها على أن المراد (ولا يشفعون إلا لمن ارتضى الله شفاعته) لأن على التقدير الأول تفيد الآية الترغيب والتحريض على طلب مرضاة الله عز وجل والاحتراز عن معاصيه، وعلى التقدير الثاني لا تفيد الآية ذلك، ولا شك أن تفسير كلام الله تعالى بما كان أكثر فائدة أَوْلى.

وخامسها: قوله تعالى في صفة الكفار: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾ [المدثر: ٤٨] خصهم بذلك، فوجب أن يكون حال المسلم بخلافه بناء على مسألة دليل الخطاب.

وسادسها: قوله تعالى لمحمد ﷺ: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [محمد: ١٩] دلت الآية على أنه تعالى أمَر محمدًا بأن يستغفر لكل المؤمنين والمؤمنات، وقد بينا في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ [البقرة: ٣] أن صاحب الكبيرة مؤمن، وإذا كان كذلك ثبت أن محمدًا ﷺ استغفر لهم، وإذا كان كذلك ثبت أن الله تعالى قد غفر لهم، وإلا لكان الله تعالى قد أمره بالدعاء ليرد دعاءه، فيصير ذلك محض التحقير والايذاء وهو غير لائق بالله تعالى ولا بمحمد ﷺ، فدل على أن الله تعالى لما أمر محمدًا بالاستغفار لكل العصاة فقد استجاب دعاءه، وذلك إنما يتم لو غفر لهم، ولا معنى للشفاعة إلا هذا.

وسابعها: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا۟ بِأَحْسَنَ مِنْهَآ أَوْ رُدُّوهَآ﴾ [النساء: ٨٦] فالله تعالى أمر الكل بأنهم إذا حياهم أحد بتحية أن يقابلوا تلك التحية بأحسن منها أو يردوها، ثم أمرنا بتحية محمد ﷺ حيث قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ صَلُّوا۟ عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٦] والصلاة من الله رحمة ولا شك أن هذا تحية، فلما طلبنا من الله الرحمة لمحمد عليه الصلاة والسلام وجب بمقتضى قوله: ﴿فَحَيُّوا۟ بِأَحْسَنَ مِنْهَآ أَوْ رُدُّوهَآ﴾ أن يفعل محمد مثله، وهو أن يطلب لكل المسلمين الرحمة من الله تعالى، وهذا هو معنى الشفاعة، ثم توافقنا على أنه عليه الصلاة والسلام غير مردود الدعاء، فوجب أن يقبل الله شفاعته في الكل، وهو المطلوب.

وثامنها: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ جَآءُوكَ فَٱسْتَغْفَرُوا۟ ٱللَّهَ وَٱسْتَغْفَرَ لَهُمُ ٱلرَّسُولُ لَوَجَدُوا۟ ٱللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: ٦٤] وليس في الآية ذكر التوبة، والآية تدل على أن الرسول متى استغفر للعصاة والظالمين فإن الله يغفر لهم، وهذا يدل على أن شفاعة الرسول في حق أهل الكبائر مقبولة في الدنيا، فوجب أن تكون مقبولة في الآخرة؛ لأنه لا قائل بالفرق.

وتاسعها: أجمعنا على وجوب الشفاعة لمحمد ﷺ فتأثيرها إما أن يكون في زيادة المنافع أو في إسقاط المضار، والأول باطل، وإلا لكنا شافعين للرسول عليه الصلاة والسلام إذا طلبنا من الله تعالى أن يزيد في فضله عند ما نقول: (اللهم صلِّ على محمد وعلى آل محمد) وإذا بطل هذا القسم تعين الثاني وهو المطلوب. **فإن قيل:** إنما لا يطلق علينا كوننا شافعين لمحمد ﷺ لوجهين: **الأول:** أن الشفيع لا بد أن يكون أعلى رتبة من المشفوع له، ونحن وإن كنا نطلب الخير له عليه الصلاة والسلام ولكن لما كنا أدنى رتبة منه عليه الصلاة والسلام، لم يصح أن نوصف

بكوننا شافعين له. **الثاني:** قال أبو الحسين: سؤال المنافع للغير إنما يكون شفاعة إذا كان فعل تلك المنافع لأجل سؤاله ولولاه لم تُفعل، أو كان لسؤاله تأثير في فعلها، فأما إذا كانت تُفعل سواء سألها أو لم يسألها، وكان غرض السائل التقرب بذلك إلى المسئول، وإن لم يستحق المسئول له بذلك السؤال منفعة زائدة؛ فإن ذلك لا يكون شفاعة له، ألا ترى أن السلطان إذا عزم على أن يعقد لابنه ولاية فحثه بعض أوليائه على ذلك، وكان يفعل ذلك لا محالة سواء حثه عليه أو لم يحثه، وقَصَد بذلك التقرب إلى السلطان ليحصل له بذلك منزلة عنده؛ فإنه لا يقال: إنه يشفع لابن السلطان؟! وهذه حالتنا في حق الرسول ﷺ فيما نسأله له من الله تعالى، فلم يصح أن نكون شافعين. **والجواب على الأول:** لا نسلم أن الرتبة معتبرة في الشفاعة. والدليل عليه أن الشفيع إنما سمي شفيعًا مأخوذًا من الشفع، وهذا المعنى لا تعتبر فيه الرتبة، فسقط قولهم، وبهذا الوجه يسقط السؤال الثاني. **وأيضا فنقول في الجواب عن السؤال الثاني:** إنا وإن كنا نقطع بأن الله تعالى يكرم رسوله ويعظمه سواء سألت الأمة ذلك أم لم تسأل، ولكنا لا نقطع بأنه لا يجوز أن يزيد في إكرامه بسبب سؤال الأمة ذلك على وجه لولا سؤال الأمة لما حصلت تلك الزيادة، وإذا كان هذا الاحتمال يجوز، وجب أن يبقى تجويز كوننا شافعين للرسول ﷺ ولمَّا بطل ذلك باتفاق الأمة بطل قولهم.

وعاشرها: قوله تعالى في صفة الملائكة: ﴿ٱلَّذِينَ يَحۡمِلُونَ ٱلۡعَرۡشَ وَمَنۡ حَوۡلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمۡدِ رَبِّهِمۡ وَيُؤۡمِنُونَ بِهِۦ وَيَسۡتَغۡفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [غافر: ٧] وصاحب الكبيرة من جملة المؤمنين، فوجب دخوله في جملة من تستغفر الملائكة لهم، أقصى ما في الباب أنه ورد بعد ذلك قوله: ﴿فَٱغۡفِرۡ لِلَّذِينَ تَابُواْ وَٱتَّبَعُواْ سَبِيلَكَ﴾ [غافر: ٧]، إلا أن هذا لا يقتضي تخصيص ذلك العام لِما ثبت في أصول الفقه أن اللفظ العام إذا ذُكر بعده بعض أقسامه فإن ذلك لا يوجب تخصيص ذلك العام بذلك الخاص.

الحادي عشر: الأخبار الدالة على حصول الشفاعة لأهل الكبائر، ولنذكر منها ثلاثة أوجه: **الأول:** قوله عليه الصلاة والسلام: «**شَفَاعَتِي لأَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي**»[1] قالت المعتزلة: الإعتراض عليه من ثلاثة وجوه: أحدها: أنه خبر واحد ورد على مضادة القرآن، فإنا بينا أن كثيرًا من الآيات يدل على نفي هذه الشفاعة وخبر الواحد إذا ورد على خلاف القرآن وجب رده. **وثانيها:** أنه يدل على أن شفاعته ليست إلا لأهل الكبائر وهذا غير جائز، لأن شفاعته منصب عظيم فتخصيصه بأهل الكبائر فقط يقتضي حرمان أهل الثواب عنه وذلك غير جائز، لأنه لا أقل من التسوية. **وثالثها:** أن هذه المسألة ليست من المسائل العملية فلا يجوز الاكتفاء فيها بالظن، وخبر الواحد لا يفيد إلا الظن فلا يجوز التمسك في هذه المسألة بهذا الخبر.

---

(١) **صحيح**: أخرجه أبو داود في كتاب (السنة)، باب: (في الشفاعة) (٤/ ٢٠٢٤) حديث رقم (٤٧٣٩)، والإمام أحمد في (مسنده) (٣/ ٢١٣)، ورواه الألباني في كتاب (السنة) (٢/ ٤٠٠) حديث رقم (٨٣١)، والتبريزي في (مشكاة المصابيح) (٣/ ١٥٥٨) حديث رقم (٥٥٩٨) من طريق سليمان بن حرب . . . به.

ثم إن سلمنا صحة الخبر لكن فيه احتمالات:

أحدها: أن يكون المراد منه الاستفهام بمعنى الانكار، يعني أشفاعتي لأهل الكبائر من أمتي؟! كما أن المراد من قوله: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ [الأنعام: ٧٧] أي أهذا ربي؟!

وثانيها: أن لفظ الكبيرة غير مختص لا في أصل اللغة ولا في عرف الشرع بالمعصية بل كما يتناول المعصية يتناول الطاعة. قال تعالى في صفة الصلاة: ﴿وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ﴾ [البقرة: ٤٥]، وإذا كان كذلك فقوله لأهل الكبائر لا يجب أن يكون المراد منه أهل المعاصي الكبيرة، بل لعل المراد منه أهل الطاعات الكبيرة. **فإن قيل:** هب أن لفظ الكبيرة يتناول الطاعات والمعاصي ولكن قوله (أهل الكبائر) صيغة جمع مقرونة بالألف واللام فيفيد العموم، فوجب أن يدل الخبر على ثبوت الشفاعة لكل من كان من أهل الكبائر، سواء كان من أهل الطاعات الكبيرة أو المعاصي الكبيرة. **قلنا:** لفظ الكبائر وإن كان للعموم إلا أن لفظ (أهل) مفرد فلا يفيد العموم، فيكفي في صدق الخبر شخص واحد من أهل الكبائر، فنحمله على الشخص الآتي بكل الطاعات، فإنه يكفي في العمل بمقتضى الحديث حمله عليه.

وثالثها: هب أنه يجب حمل أهل الكبائر على أهل المعاصي الكبيرة، لكن أهل المعاصي الكبيرة أعم من أهل المعاصي الكبيرة بعد التوبة أو قبل التوبة، فنحن نحمل الخبر على أهل المعاصي الكبيرة بعد التوبة، ويكون تأثير الشفاعة في أن يتفضل الله عليه بما انحبط من ثواب طاعته المتقدمة على فسقه. سلمنا دلالة الخبر على قولكم لكنه معارض بما روي عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: «**شَفَاعَتِي لأَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي**» ذكره مع همزة الاستفهام على سبيل الإنكار. وروى الحسن عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: «**مَا ادَّخَرْتُ شَفَاعَتِي إلا لأَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي**» [(١)].

واعلم أن الإنصاف أنه لا يمكن التمسك في مثل هذه المسألة بهذا الخبر وحده، ولكن بمجموع الأخبار الواردة في باب الشفاعة، وإن سائر الأخبار دالة على سقوط كل هذه التأويلات. **الثاني:** روى أبو هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**لِكُلِّ نَبِيٍّ دَعْوَةٌ مُسْتَجَابَةٌ، فَتَعَجَّلَ كُلُّ نَبِيٍّ دَعْوَتَهُ، وَإِنِّي اخْتَبَأْتُ دَعْوَتِي شَفَاعَةً لأُمَّتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَهِيَ نَائِلَةٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ مَنْ مَاتَ مِنْ أُمَّتِي لاَ يُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا**» رواه مسلم في الصحيح [(٢)]. والاستدلال به أن الحديث صريح في أن شفاعته ﷺ تنال كل من مات من أمته لا يشرك بالله شيئًا، وصاحب الكبيرة كذلك، فوجب أن تناله الشفاعة. **والثالث:** عن أبي هريرة قال: أُتي رسول الله ﷺ يومًا بلحم فرُفع إليه الذراع - وكانت تعجبه - فنهش منها نهشة ثم قال: «**أَنَا سَيِّدُ النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَهَلْ تَدْرُونَ بِمَ ذَاكَ؟**» قالوا: لا يا رسول الله. قال: «**يَجْمَعُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الأَوَّلِينَ وَالآخِرِينَ فِي صَعِيدٍ وَاحِدٍ، فَيُسْمِعُهُمْ الدَّاعِي وَيَنْفُذُهُمْ الْبَصَرُ، وَتَدْنُو الشَّمْسُ فَيَبْلُغُ**

---

(١) هذا من مراسيل الحسن البصري ومراسيله ضعيفة لكن يشهد له الحديث السابق فهو صحيح.

(٢) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (الاستئذان)، باب: (لكل نبي دعوة مستجابة) (٥/ ٢٣٢٣) حديث رقم (٥٩٤٥)، من طريق الأعرج . . . به، ومسلم في (صحيحه) (١/ ١٨٩/ ١٩٩) من طريق أبي صالح . . . به، كلاهما (الأعرج، وأبو صالح) عن أبي هريرة . . . به.

النَّاسَ مِنَ الْغَمِّ وَالْكَرْبِ مَا لاَ يُطِيقُونَ وَمَا لاَ يَحْتَمِلُونَ، فَيَقُولُ بَعْضُ النَّاسِ لِبَعْضٍ: أَلاَ تَرَوْنَ مَا أَنْتُمْ فِيهِ أَلاَ تَرَوْنَ مَا قَدْ بَلَغَكُمْ أَلاَ تَنْظُرُونَ مَنْ يَشْفَعُ لَكُمْ إِلَى رَبِّكُمْ؟! فَيَقُولُ بَعْضُ النَّاسِ لِبَعْضٍ: ائْتُوا آدَمَ. فَيَأْتُونَ آدَمَ فَيَقُولُونَ: يَا آدَمُ أَنْتَ أَبُو الْبَشَرِ خَلَقَكَ اللَّهُ بِيَدِهِ وَنَفَخَ فِيكَ مِنْ رُوحِهِ وَأَمَرَ الْمَلاَئِكَةَ فَسَجَدُوا لَكَ، اشْفَعْ لَنَا إِلَى رَبِّكَ أَلاَ تَرَى إِلَى مَا نَحْنُ فِيهِ؟! أَلاَ تَرَى إِلَى مَا قَدْ بَلَغَنَا؟! فَيَقُولُ آدَمُ: إِنَّ رَبِّي غَضِبَ الْيَوْمَ غَضَبًا لَمْ يَغْضَبْ قَبْلَهُ مِثْلَهُ، وَلَنْ يَغْضَبَ بَعْدَهُ مِثْلَهُ، وَإِنَّهُ نَهَانِي عَنِ الشَّجَرَةِ فَعَصَيْتُهُ، نَفْسِي نَفْسِي اذْهَبُوا إِلَى غَيْرِي، اذْهَبُوا إِلَى نُوحٍ فَيَأْتُونَ نُوحًا فَيَقُولُونَ: يَا نُوحُ أَنْتَ أَوَّلُ الرُّسُلِ إِلَى الأَرْضِ وَسَمَّاكَ اللَّهُ عَبْدًا شَكُورًا: اشْفَعْ لَنَا إِلَى رَبِّكَ أَلاَ تَرَى مَا نَحْنُ فِيهِ؟! أَلاَ تَرَى مَا قَدْ بَلَغَنَا؟! فَيَقُولُ لَهُمْ: إِنَّ رَبِّي قَدْ غَضِبَ الْيَوْمَ غَضَبًا لَمْ يَغْضَبْ قَبْلَهُ مِثْلَهُ وَلَنْ يَغْضَبَ بَعْدَهُ مِثْلَهُ، وَإِنَّهُ قَدْ كَانَتْ لِي دَعْوَةٌ دَعَوْتُ بِهَا عَلَى قَوْمِي، نَفْسِي نَفْسِي اذْهَبُوا إِلَى إِبْرَاهِيمَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ!! فَيَأْتُونَ إِبْرَاهِيمَ فَيَقُولُونَ: أَنْتَ نَبِيُّ اللَّهِ وَخَلِيلُهُ مِنْ أَهْلِ الأَرْضِ، اشْفَعْ لَنَا إِلَى رَبِّكَ أَلاَ تَرَى إِلَى مَا نَحْنُ فِيهِ أَلاَ تَرَى إِلَى مَا قَدْ بَلَغَنَا؟! فَيَقُولُ لَهُمْ إِبْرَاهِيمُ: إِنَّ رَبِّي قَدْ غَضِبَ الْيَوْمَ غَضَبًا لَمْ يَغْضَبْ قَبْلَهُ مِثْلَهُ وَلن يَغْضَبُ بَعْدَهُ مِثْلَهُ - وَذَكَرَ كَذَبَاتِهِ - نَفْسِي نَفْسِي اذْهَبُوا إِلَى غَيْرِي، اذْهَبُوا إِلَى مُوسَى!! فَيَأْتُونَ مُوسَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيَقُولُونَ: يَا مُوسَى أَنْتَ رَسُولُ اللَّهِ فَضَّلَكَ اللَّهُ بِرِسَالاَتِهِ وَبِتَكْلِيمِهِ عَلَى النَّاسِ، اشْفَعْ لَنَا إِلَى رَبِّكَ أَلاَ تَرَى إِلَى مَا نَحْنُ فِيهِ؟! أَلاَ تَرَى مَا قَدْ بَلَغَنَا؟! فَيَقُولُ لَهُمْ مُوسَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ رَبِّي قَدْ غَضِبَ الْيَوْمَ غَضَبًا لَمْ يَغْضَبْ قَبْلَهُ مِثْلَهُ وَلَنْ يَغْضَبَ بَعْدَهُ مِثْلَهُ، وَإِنِّي قَتَلْتُ نَفْسًا لَمْ أُومَرْ بِقَتْلِهَا، نَفْسِي نَفْسِي، اذْهَبُوا إِلَى عِيسَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ!! فَيَأْتُونَ عِيسَى فَيَقُولُونَ: يَا عِيسَى أَنْتَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلَّمْتَ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَلِمَةٌ مِنْهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ، فَاشْفَعْ لَنَا إِلَى رَبِّكَ أَلاَ تَرَى مَا نَحْنُ فِيهِ؟! أَلاَ تَرَى مَا قَدْ بَلَغَنَا؟! فَيَقُولُ لَهُمْ عِيسَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ رَبِّي قَدْ غَضِبَ الْيَوْمَ غَضَبًا لَمْ يَغْضَبْ قَبْلَهُ مِثْلَهُ وَلَنْ يَغْضَبَ بَعْدَهُ مِثْلَهُ - وَلَمْ يَذْكُرْ لَهُ ذَنْبًا - نَفْسِي نَفْسِي، اذْهَبُوا إِلَى غَيْرِي، اذْهَبُوا إِلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ!! فَيَأْتُونِي فَيَقُولُونَ: يَا مُحَمَّدُ أَنْتَ رَسُولُ اللَّهِ وَخَاتَمُ الأَنْبِيَاءِ وَغَفَرَ اللَّهُ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ، اشْفَعْ لَنَا إِلَى رَبِّكَ أَلاَ تَرَى مَا نَحْنُ فِيهِ؟! أَلاَ تَرَى مَا قَدْ بَلَغَنَا؟! فَأَنْطَلِقُ فَأَسْتَأْذِنُ عَلَى رَبِّي فَيُؤْذَنُ لِي عَلَيْهِ، فَإِذَا رَأَيْتُ رَبِّي وَقَعْتُ لَهُ سَاجِدًا فَيَدَعُنِي مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَدَعَنِي، ثُمَّ يُقَالُ: لِي ارْفَعْ مُحَمَّدُ وَقُلْ يُسْمَعْ وَسَلْ تُعْطَهْ وَاشْفَعْ تُشَفَّعْ!! فَأَحْمَدُ رَبِّي بِمَحَامِدَ عَلَّمَنِيهَا، ثُمَّ أَشْفَعُ فَيَحُدُّ لِي حَدًّا فَأُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ، ثُمَّ أَرْجِعُ فَإِذَا رَأَيْتُ رَبِّي وَقَعْتُ سَاجِدًا فَيَدَعُنِي مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَدَعَنِي، ثُمَّ يُقَالُ: ارْفَعْ مُحَمَّدُ وَقُلْ يُسْمَعْ وَسَلْ تُعْطَهْ وَاشْفَعْ تُشَفَّعْ!! فَأَحْمَدُ رَبِّي بِمَحَامِدَ عَلَّمَنِيهَا رَبِّي ثُمَّ أَشْفَعُ فَيَحُدُّ لِي حَدًّا فَأُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ، ثُمَّ أَرْجِعُ فَإِذَا رَأَيْتُ رَبِّي وَقَعْتُ سَاجِدًا فَيَدَعُنِي مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَدَعَنِي، ثُمَّ يُقَالُ: ارْفَعْ مُحَمَّدُ قُلْ يُسْمَعْ وَسَلْ تُعْطَهْ وَاشْفَعْ تُشَفَّعْ!! فَأَحْمَدُ رَبِّي بِمَحَامِدَ عَلَّمَنِيهَا ثُمَّ أَشْفَعُ فَيَحُدُّ لِي حَدًّا فَأُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ، ثُمَّ أَرْجِعُ فَأَقُولُ: يَا رَبِّ مَا بَقِيَ فِي النَّارِ إِلاَّ مَنْ حَبَسَهُ الْقُرْآنُ وَوَجَبَ عَلَيْهِ الْخُلُودُ»
وأكثر هذا الخبر مخرج بلفظه في الصحيحين[١].

---

(١) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (الأنبياء)، باب: (قول الله عز وجل ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦٓ﴾[هود :٢٥]) (٣/ ١٢١٥) حديث رقم (٣١٦٢)، ومسلم في (صحيحه) (١/ ١٨٤/ ١٩٤) كلاهما من طريق أبي زرعة عن أبي هريرة. . . به.

قالت المعتزلة: الكلام على هذا الخبر وأمثاله من وجوه: **أحدها:** أن هذه الأخبار أخبار طويلة فلا يمكن ضبطها بلفظ الرسول ﷺ، فالظاهر أن الراوي إنما رواها بلفظ نفسه، وعلى هذا التقدير لا يكون شيء منها حجة. **وثانيها:** أنها خبر عن واقعة واحدة، وأنها رويت على وجوه مختلفة مع الزيادات والنقصانات، وذلك أيضًا مما يطرق التهمة إليها. **وثالثها:** أنها مشتملة على التشبيه، وذلك باطل أيضًا يطرق التهمة إليها. **ورابعها:** أنها وردت على خلاف ظاهر القرآن. وذلك أيضًا بطرق التهمة إليها. **وخامسها:** أنها خبر عن واقعة عظيمة تتوافر الدواعي على نقلها، فلو كان صحيحًا لوجب بلوغه إلى حد التواتر، وحيث لم يكن كذلك فقد تطرقت التهمة إليها. **وسادسها:** أن الاعتماد على خبر الواحد الذي لا يفيد إلا الظن في المسائل القطعية غير جائز.

أجاب أصحابنا عن هذه المطاعن بأن كل واحد من هذه الأخبار وإن كان مرويًّا بالآحاد إلا أنها كثيرة جدًّا، وبينها قدر مشترك واحد وهو خروج أهل العقاب من النار بسبب الشفاعة، فيصير هذا المعنى مرويًّا على سبيل التواتر، فيكون حجة والله أعلم.

والجواب علي جميع أدلة المعتزلة بحرف واحد وهو أن أدلتهم على نفي الشفاعة تفيد نفي جميع أقسام الشفاعات، وأدلتنا على إثبات الشفاعة تفيد إثبات شفاعة خاصة، والعام والخاص إذا تعارضا قُدم الخاص على العام، فكانت دلائلنا مقدمة على دلائلهم، **ثم إنا نخص كل واحد من الوجوه التي ذكروها بجواب على حدة:**

أما الوجه الأول: وهو التمسك بقوله تعالى: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ﴾ فهب أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، إلا أن تخصيص مثل هذا العام بذلك السبب المخصوص يكفي فيه أدنى دليل، فإذا قامت الدلائل الدالة على وجود الشفاعة وجب المصير إلى تخصيصها.

وأما الوجه الثاني: وهو قوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨] فالجواب عنه أن قوله: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ﴾ نقيض لقولنا: (للظالمين حميم وشفيع) لكن قولنا: (للظالمين حميم وشفيع) موجبة كلية، ونقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية، والسالبة يكفي في صدقها تحقق ذلك السلب في بعض الصور، ولا يحتاج فيه إلى تحقق ذلك السلب في جميع الصور، وعلى هذا فنحن نقول بموجبه؛ لأن عندنا أنه ليس لبعض الظالمين حميم ولا شفيع يجاب وهم الكفار، فأما أن يحكم على كل واحد منهم بسلب الحميم والشفيع فلا.

وأما الوجه الثالث: وهو قوله: ﴿مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَٰعَةٌ﴾ [البقرة: ٢٥٤] فالجواب عنه ما تقدم في الوجه الأول.

وأما الوجه الرابع: وهو قوله: ﴿وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾ [البقرة: ٢٧٠] فالجواب عنه أنه نقيض لقولنا: (للظالمين أنصار) وهذه موجبة كلية، فقوله: ﴿وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾ سالبة جزئية فيكون مدلوله سلب العموم، وسلب العموم لا يفيد عموم السلب.

وأما الوجه الخامس: وهو قوله: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾ [المدثر: ٤٨] فهذا وارد في حق الكفار وهو يدل بسبب التخصيص على ضد هذا الحكم في حق المؤمنين.

وأما الوجه السادس: وهو قوله: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨] فقد تقدم القول فيه.

وأما الوجه السابع: وهو قول المسلمين: (اللهم اجعلنا من أهل شفاعة محمد ﷺ)، فالجواب عنه أن عندنا تأثير الشفاعة في جلب أمر مطلوب، وأعني به القدر المشترك بين جلب المنافع الزائدة على قدر الاستحقاق ودفع المضار المستحقة على المعاصي، وذلك القدر المشترك لا يتوقف على كون العبد عاصيًا فاندفع السؤال.

وأما الوجه الثامن: وهو التمسك بقوله: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾ [الانفطار: ١٤] فالكلام عليه سيأتي إن شاء الله تعالى في مسألة الوعيد.

وأما الوجه التاسع: وهو قوله: (لم يوجد ما يدل على إذن الله عز وجل في الشفاعة لأصحاب الكبائر) فجوابه أن هذا ممنوع، والدليل عليه ما أوردنا من الدلائل الدالة على حصول هذه الشفاعة.

وأما الوجه العاشر: وهو قوله في حق الملائكة: ﴿فَٱغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا۟﴾ [غافر: ٧] فجوابه ما بينا أن خصوص آخر هذه الآية لا يقدح في عموم أولها.

وأما الأحاديث فهي دالة على أن محمد ﷺ لا يشفع لبعض الناس، ولا يشفع في بعض مواطن القيامة، وذلك لا يدل على أنه لا يشفع لأحد ألبتة من أصحاب الكبائر، ولا أنه يمتنع من الشفاعة في جميع المواطن. **والذي نحققه** أنه تعالى بَيَّن أن أحدًا من الشافعين لا يشفع إلا بإذن الله، فلعل الرسول لم يكن مأذونًا في بعض المواضع وبعض الأوقات، فلا يشفع في ذلك المكان ولا في ذلك الزمان، ثم يصير مأذونًا في موضع آخر وفي وقت آخر في الشفاعة فيشفع هناك، والله أعلم.

قالت الفلاسفة في تأويل الشفاعة: إن واجب الوجود عامُّ الفيض تام الجود، فحيث لا يحصل فإنما لا يحصل لعدم كون القابل مستعدًّا، ومن الجائز أن لا يكون الشيء مستعدًّا لقَبول الفيض عن واجب الوجود إلا أن يكون مستعدًّا لقَبول ذلك الفيض من شيء قبله عن واجب الوجود، فيكون ذلك الشيء كالمتوسط بين واجب الوجود وبين ذلك الشيء الأول، ومثاله في المحسوس أن الشمس لا تضيء إلا للقابل المقابل، وسقف البيت لما لم يكن مقابلاً لجِرم الشمس لا جرم لم يكن فيه استعداد لقَبول النور عن الشمس، إلا أنه إذا وُضع طست مملوء من الماء الصافي ووقع عليه ضوء الشمس انعكس ذلك الضوء من ذلك الماء إلى السقف، فيكون ذلك الماء الصافي متوسطًا في وصول النور من قرص الشمس إلى السقف الذي هو غير مقابل للشمس، وأرواح الأنبياء كالوسائط بين واجب الوجود وبين أرواح عوام الخلق في وصول فيض واجب الوجود إلى أرواح العامة. فهذا ما قالوه في الشفاعة تفريعًا على أصولهم.

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَٰكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَآءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَآءَكُمْ ۚ وَفِى ذَٰلِكُم بَلَآءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ ﴿٤٩﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما قَدَّم ذكر نعمه على بني إسرائيل إجمالاً بَيَّن بعد ذلك أقسام تلك النعم على سبيل التفصيل ليكون أبلغ في التذكير وأعظم في الحجة، فكأنه قال: اذكروا نعمتي واذكروا إذ نجيناكم واذكروا إذ فرقنا بكم البحر. وهي إنعامات، والمذكور في هذه الآية هو الإنعام الأول.

أما قوله: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَٰكُم﴾ فقرئ أيضًا (أنجيناكم ونجيتكم)، قال القفال: أصل الإنجاء والتنجية التخليص، وأن يُبان الشيء من الشيء حتى لا يتصلا، وهما لغتان (نجَّى وأنجى) ونجا بنفسه، وقالوا للمكان العالي: نجوة لأن من صار إليه نجا، أي: تخلص ولأن الموضع المرتفع بائن عما انحط عنه، فكأنه متخلص منه. قال صاحب الكشاف: أصل (آل) أهل ولذلك يصغر بأهيل فأبدلت هاؤه ألفًا، وخُص استعماله بأولي الخطر والشأن، كالملوك وأشباههم، ولا يقال: آل الحجام والإسكاف. قال عيسى: الأهل أعم من الآل، يقال: أهل الكوفة وأهل البلد وأهل العلم ولا يقال: آل الكوفة وآل البلد وآل العلم. فكأنه قال: الأهل هم خاصة الشيء من جهة تغليبه عليهم، والآل خاصة الرجل من جهة قرابة أو صحبة. وحُكي عن أبي عبيدة أنه سمع فصيحًا يقول: أهل مكة آل الله.

أما فرعون فهو عَلَمٌ لمن مَلَك مصر من العمالقة؛ كقيصر وهرقل لملك الروم وكسرى لمَلِك الفرس وتُبع لمَلِك اليمن وخاقان لملك الترك، واختلفوا في فرعون من وجهين:

أحدهما: أنهم اختلفوا في اسمه: فحكى ابن جريج عن قوم أنهم قالوا: مصعب بن ريان. وقال ابن إسحاق: هو الوليد بن مصعب، ولم يكن من الفراعنة أحد أشد غلظة ولا أقسى قلبًا منه. وذكر وهب بن منبه أن أهل الكتابين قالوا: إن اسم فرعون كان قابوس وكان من القبط.

الثاني: قال ابن وهب: (إن فرعون يوسف عليه السلام هو فرعون موسى) وهذا غير صحيح؛ إذ كان بين دخول يوسف مصر وبين أن دخلها موسى أكثر من أربعمائة سنة، وقال محمد بن إسحاق: هو غير فرعون يوسف، وأن فرعون يوسف كان اسمه الريان بن الوليد، أما آل فرعون فلا شك أن المراد منه هاهنا من كان من قوم فرعون، وهم الذين عزموا على إهلاك بني إسرائيل؛ ليكون تعالى منجيًا لهم منهم بما تفضل به من الأحوال التي توجب بقاءهم وهلاك فرعون وقومه.

أما قوله تعالى: ﴿يَسُومُونَكُمْ﴾ فهو من سامه خسفًا: إذا أولاه ظلمًا، قال عمرو بن كلثوم[1]:

---

(١) هذا البيت ضمن قصيدة طويلة لعمرو بن كلثوم قوامها حوالي (١٢٥) بيتا من البحر الوافر وفي هذا البيت بالذات قال:

إذا ما الملكُ سامَ الناسَ خَسفًا   أَبَينا أن نُقِرَّ الذُلَّ فينا

وعمرو بن كلثوم هو؟ - ٣٩ ق.هـ/ ؟ - ٥٨٤ م عمرو بن كلثوم بن مالك بن عتّاب، أبو الأسود، من بني=

إِذا ما المَلْكُ سامَ الناسَ خَسفًا أَبَينا أن نُقِرَّ الذُلَّ فينا

وأصله من سام السلعة: إذا طلبها، كأنه بمعنى يبغونكم سوء العذاب ويريدونه بكم، والسوء مصدر ساء بمعنى السيئ، يقال: (أعوذ بالله من سوء الخلق وسوء الفعل) يراد قبحهما، ومعنى سوء العذاب والعذاب كله سيئ - أشده وأصعبه، كأن قبحه [زاد] بالإضافة إلى ساء.

واختلف المفسرون في المراد من ﴿سُوٓءَ ٱلۡعَذَابِ﴾: فقال محمد بن إسحاق: إنه جعلهم خولاً وخدمًا له وصَنَّفهم في أعماله أصنافًا: فصنف كانوا يبنون له، وصنف كانوا يحرثون له، وصنف كانوا يزرعون له، فهم كانوا في أعماله، ومن لم يكن في نوع من أعماله كان يأمر بأن يوضع عليه جزية يؤديها. وقال السدي: كان قد جعلهم في الأعمال القذرة الصعبة مثل لنس المبرز وعمل الطين ونحت الجبال، وحكى الله تعالى عن بني إسرائيل أنهم قالوا لموسى: ﴿أُوذِينَا مِن قَبۡلِ أَن تَأۡتِيَنَا وَمِنۢ بَعۡدِ مَا جِئۡتَنَاۚ﴾ [الأعراف: ١٢٩]. وقال موسى لفرعون: ﴿وَتِلۡكَ نِعۡمَةٞ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنۡ عَبَّدتَّ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ﴾ [الشعراء: ٢٢] واعلم أن كون الإنسان تحت يد الغير بحيث يتصرف فيه كما يشاء - لا سيما إذا استعمله في الأعمال الشاقة الصعبة القذرة - فإن ذلك يكون من أشد أنواع العذاب، حتى أن من هذه حالته ربما تمنى الموت، فبَيَّن الله تعالى عظيم نعمه عليهم بأن نجاهم من ذلك.

ثم إنه تعالى أتبع ذلك بنعمة أخرى أعظم منها فقال: ﴿يُذَبِّحُونَ أَبۡنَآءَكُمۡ﴾ ومعناه يقتلون الذكورة من الأولاد دون الإناث.

وهاهنا أبحاث:

البحث الأول: أن ذبح الذكور دون الإناث مضرة من وجوه:

أحدها: أن ذبح الأبناء يقتضي فناء الرجال، وذلك يقتضي انقطاع النسل؛ لأن النساء إذا انفردن فلا تأثير لهن ألبتة في ذلك، وذلك يقضي آخر الآمر إلى هلاك الرجال والنساء.

وثانيها: أن هلاك الرجال يقتضي فساد مصالح النساء في أمر المعيشة، فإن المرأة لتتمنى وقد انقطع عنها تعهد الرجال وقيامهم بأمرها الموتَ؛ لِما قد يقع إليها من نكد العيش بالانفراد، فصارت هذه الخصلة عظيمة في المحن، والنجاة منها في العظم تكون بحسبها.

وثالثها: أن قتل الولد عقيب الحمل الطويل وتحمُّل الكد والرجاء القوي في الانتفاع بالمولود - من أعظم العذاب؛ لأن قتله والحالة هذه أشد من قتل من بقي المدة الطويلة مستمتعًا به مسرورًا بأحواله، فنعمة الله من التخليص لهم من ذلك بحسب شدة المحنة فيه.

=تغلب شاعر جاهلي، من الطبقة الأولى، ولد في شمالي جزيرة العرب في بلاد ربيعة وتجوّل فيها وفي الشام والعراق ونجد كان من أعز الناس نفسًا، وهو من الفتاك الشجعان، ساد قومه (تغلب) وهو فتى وعمّر طويلاً وهو الذي قتل الملك عمرو بن هند، أشهر شعره معلقته التي مطلعها (ألا هبي بصحنك فاصبحينا . . .)، يقال: إنها في نحو ألف بيت وإنما بقي منها ما حفظه الرواة، وفيها من الفخر والحماسة العجب، مات في الجزيرة الفراتية.

ورابعها: أن الأبناء أحب إلى الوالدين من البنات؛ ولذلك فإن أكثر الناس يستثقلون البنات ويكرهونهن وإن كثر ذكرانهم؛ ولذلك قال تعالى: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ۝ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِن سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ﴾ [النحل: ٥٨، ٥٩] الآية، ولذلك نهى العربَ عن الوأد بقوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ﴾ [الإسراء: ٣١] وإنما كانوا يئدون الإناث دون الذكور.

وخامسها: أن بقاء النسوان بدون الذكران يوجب صيرورتهن مستفرشات الأعداء، وذلك نهاية الذل والهوان.

البحث الثاني: ذكر في هذه السورة ﴿يُذَبِّحُونَ﴾ بلا واو وفي سورة إبراهيم ذكره مع الواو، والوجه فيه أنه إذا جعل قوله: ﴿يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ﴾ مفسرًا بقوله: ﴿يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ﴾ لم يحتج إلى الواو، وأما إذا جعل قوله: ﴿يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ﴾ مفسرًا بسائر التكاليف الشاقة سوى الذبح وجعل الذبح شيئًا آخر سوى سوء العذاب، احتيج فيه إلى الواو، وفي الموضعين يحتمل الوجهين، إلا أن الفائدة التي يجوز أن تكون هي المقصودة من ذكر حرف العطف في سورة إبراهيم أن يقال: إنه تعالى قال قبل تلك الآية: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُم بِأَيَّامِ اللَّهِ﴾ [إبراهيم: ٥] والتذكير بأيام الله لا يحصل إلا بتعديد نعم الله تعالى، فوجب أن يكون المراد من قوله: ﴿يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ﴾ نوعًا من العذاب، والمراد من قوله: ﴿يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ﴾ نوعًا آخر ليكون التخلص منهما نوعين من النعمة؛ فلهذا وجب ذكر العطف هناك، وأما في هذه الآية فلم يَرِد الأمر إلا بتذكير جنس النعمة وهي قوله: ﴿اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ٤٠] فسواء كان المراد من سوء العذاب هو الذبح أو غيره كان تذكير جنس النعمة حاصلاً، فظهر الفرق.

البحث الثالث: قال بعضهم: أراد بقوله: ﴿يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ﴾ الرجال دون الأطفال ليكون في مقابلة النساء إذ النساء هن البالغات، وكذا المراد من الأبناء هم الرجال البالغون، قالوا: إنه كان يأمر بقتل الرجال الذين يخاف منهم الخروج عليه والتجمع لإفساد أمره. وأكثر المفسرين على أن المراد بالآية الأطفال دون البالغين، وهذا هو الأَوْلى لوجوه:

الأول: حملاً للفظ الأبناء على ظاهره.

الثاني: أنه كان يتعذر قتل جميع الرجال على كثرتهم.

الثالث: أنهم كانوا محتاجين إليهم في استعمالهم في الصنائع الشاقة.

الرابع: أنه لو كان كذلك لم يكن لإلقاء موسى عليه السلام في التابوت حال صغره معنى، أما قوله: (وجب حمله على الرجال ليكون في مقابلة النساء) ففيه جوابان:

الأول: أن الأبناء لما قُتلوا حال الطفولية لم يصيروا رجالاً، فلم يجز إطلاق اسم الرجال عليهم، أما البنات فلما لم يقتلن بل وصلن إلى حد النساء جاز إطلاق اسم النساء عليهن.

الثاني: قال بعضهم: المراد بقوله: ﴿وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ﴾، أي يفتشون حياء المرأة أي فرجها

هل بها حمل أم لا؟ وأُبطل ذلك بأن ما في بطونهن إذا لم يكن للعيون ظاهرًا لم يعلم بالتفتيش ولم يوصل إلى استخراجه باليد.

البحث الرابع في سبب قتل الأبناء: ذكروا فيه وجوهًا:

أحدها: قول ابن عباس رضي الله عنهما: إنه وقع إلى فرعون وطبقته ما كان الله وعد إبراهيم أن يجعل في ذريته أنبياء وملوكًا، فخافوا ذلك واتفقت كلمتهم على إعداد رجال معهم الشفار، يطوفون في بني إسرائيل فلا يجدون مولودًا ذكرًا إلا ذبحوه، فلما رأوا كبارهم يموتون وصغارهم يُذبحون خافوا الفناء، فحينئذٍ لا يجدون من يباشر الأعمال الشاقة، فصاروا يقتلون عامًا دون عام.

وثانيها: قول السدي: إن فرعون رأى نارًا أقبلت من بيت المقدس حتى اشتملت على بيوت مصر فأحرقت القبط وتركت بني إسرائيل، فدعا فرعون الكهنة وسألهم عن ذلك، فقالوا: يخرج من بيت المقدس من يكون هلاك القبط على يده.

وثالثها: أن المنجمين أخبروا فرعون بذلك وعينوا له السنة؛ فلهذا كان يقتل أبناءهم في تلك السنة.

والأقرب هو الأول؛ لأن الذي يستفاد من علم التعبير وعلم النجوم لا يكون أمرًا مفصلاً، وإلا قدح ذلك في كون الإخبار عن الغيب معجزًا، بل يكون أمرًا مجملاً، والظاهر من حال العاقل أن لا يقدم على مثل هذا الأمر العظيم بسببه.

فإن قيل: إن فرعون كان كافرًا بالله فكان بأن يكون كافرًا بالرسل أَوْلى، وإذا كان كذلك فكيف يمكن أن يقدم على هذا الأمر العظيم بسبب إخبار إبراهيم عليه السلام عنه؟!

قلنا: لعل فرعون كان عارفًا بالله وبصدق الأنبياء إلا أنه كان كافرًا كفر الجحود والعناد، أو يقال: إنه كان شاكًّا متحيرًا في دينه، وكان يُجوز صدق إبراهيم عليه السلام فأقدم على ذلك الفعل احتياطًا.

البحث الخامس: اعلم أن الفائدة في ذكر هذه النعمة من وجوه:

أحدها: أن هذه الأشياء التي ذكرها الله تعالى لما كانت من أعظم ما يمتحن به الناس من جهة الملوك والظلمة، صار تخليص الله إياهم من هذه المحن من أعظم النعم، وذلك لأنهم عاينوا هلاك من حاول إهلاكهم وشاهدوا ذل من بالغ في إذلالهم، ولا شك في أن ذلك من أعظم النعم، وتعظيم النعمة يوجب الانقياد والطاعة، ويقتضي نهاية قبح المخالفة والمعاندة؛ فلهذا السبب ذكر الله تعالى هذه النعمة العظيمة مبالغة في إلزام الحجة عليهم وقطعًا لعذرهم.

وثانيها: أنهم لما عرفوا أنهم كانوا في نهاية الذل وكان خصمهم في نهاية العز إلا أنهم كانوا محقين وكان خصمهم مبطلاً، لا جرم زال ذل المحقين وبطل عز المبطلين، فكأنه تعالى قال: لا تغتروا بفقر محمد وقلة أنصاره في الحال، فإنه محق لا بد وأن ينقلب العز إلى جانبه والذل إلى جانب أعدائه.

وثالثها: أن الله تعالى نبه بذلك على أن المُلك بيد الله يؤتيه من يشاء، فليس للإنسان أن يغتر بعز الدنيا بل عليه السعي في طلب عز الآخرة.

أما قوله تعالى: ﴿وَفِي ذَٰلِكُم بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ فقال القفال: أصل الكلمة من الابتلاء وهو الاختيار والامتحان، قال تعالى: ﴿وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ [الأنبياء: ٣٥] وقال: ﴿وَبَلَوْنَاهُم بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ﴾ [الأعراف: ١٦٨] والبلوى واقعة على النوعين، فيقال للنعمة بلاء وللمحنة الشديدة بلاء، والأكثر أن يقال في الخير إبلاء وفي الشر بلاء، وقد يدخل أحدهما على الآخر، قال زهير:

جَزَى اللهُ بالإحسانِ مَا فَعَلا بكمْ ... فأَبلاهُمَا خَيرَ البَلاءِ الّذي يَبْلُو

إذ عرفت هذا فنقول: البلاء هاهنا هو المحنة إن أشير بلفظ: ﴿ذَٰلِكُم﴾ إلى صنع فرعون. والنعمة إن أشير به إلى الإنجاء. وحَمْله على النعمة أولى لأنها هي التي صدرت من الرب تعالى، ولأن موضع الحجة على اليهود إنعام الله تعالى على أسلافهم.

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴿٥٠﴾﴾

هذا هو النعمة الثانية، وقوله: ﴿فَرَقْنَا﴾ أي: فصلنا بين بعضه وبعض حتى صارت فيه مسالك لكم، وقرىء: (فَرَّقنا) بالتشديد بمعنى فصلنا. يقال: فَرَق بين الشيئين وفَرَّق بين الأشياء لأن المسالك كانت اثنتي عشرة على عدد الأسباط.

فإن قلت: ما معنى: ﴿بِكُمُ﴾؟

قلنا: فيها وجهان:

أحدهما: أنهم كانوا يسلكونه ويتفرق الماء عند سلوكهم، فكأنما فرق بهم كما يفرق بين الشيئين بما توسط بينهما.

الثاني: فرقناه بسببكم وبسبب إنجائكم.

ثم هاهنا أبحاث:

البحث الأول: روي أنه تعالى لما أراد إغراق فرعون والقبط وبلغ بهم الحال في معلوم الله أنه لا يؤمن أحد منهم، أمَر موسى عليه السلام بني إسرائيل أن يستعيروا حليّ القبط، وذلك لغرضين:

أحدهما: ليخرجوا خلفهم لأجل المال.

والثاني: أن تبقى أموالهم في أيديهم. ثم نزل جبريل عليه السلام بالعشي وقال لموسى: أخرج قومك ليلاً. وهو المراد من قوله: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي﴾ [طه: ٧٧] وكانوا ستمائة ألف نفس لأنهم كانوا اثني عشر سبطًا كل سبط خمسون ألفًا، فلما خرج موسى عليه السلام ببني

إسرائيل بلغ ذلك فرعون، فقال: لا تتبعوهم حتى يصيح الديك. قال الراوي: فوالله ما صاح ليلته ديك. فلما أصبحوا دعا فرعون بشاة فذُبحت ثم قال: لا أفرغ من تناول كبد هذه الشاة حتى يجتمع إليَّ ستمائة ألف من القبط. وقال قتادة: اجتمع إليه ألف ألف ومائتا ألف نفس، كل واحد منهم على فرس حصان فتبعوهم نهارًا. وهو قوله تعالى: ﴿فَأَتْبَعُوهُم مُّشْرِقِينَ﴾[الشعراء: ٦٠] أي بعد طلوع الشمس. ﴿فَلَمَّا تَرَٰٓءَا ٱلْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾[الشعراء: ٦١] فقال موسى: ﴿كَلَّآ ۖ إِنَّ مَعِىَ رَبِّى سَيَهْدِينِ﴾[الشعراء: ٦٢] فلما سار بهم موسى وأتى البحر قال له يوشع بن نون: أين أَمَرك ربك؟ فقال موسى: إلى أمامك. وأشار إلى البحر فأقحم يوشع بن نون فرسه في البحر فكان يمشي في الماء حتى بلغ الغمر، فسبح الفرس وهو عليه ثم رجع وقال له: يا موسى أين أَمَرك ربك؟ فقال البحر. فقال: والله ما كذبت. ففعل ذلك ثلاث مرات، فأوحى الله إليه: ﴿فَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنِ ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْبَحْرَ ۖ فَٱنفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَٱلطَّوْدِ ٱلْعَظِيمِ﴾[الشعراء: ٦٣]، فانشق البحر اثني عشر جبلاً في كل واحد منها طريق، فقال له: ادخل. فكان فيه وحل فهبت الصَّبا فجف البحر وكل طريق فيه حتى صار طريقًا يابسًا، كما قال تعالى: ﴿فَٱضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِى ٱلْبَحْرِ يَبَسًا﴾[طه: ٧٧]، فأخذ كل سبط منهم طريقًا ودخلوا فيه فقالوا لموسى: إن بعضنا لا يرى صاحبه. فضرب موسى عصاه على البحر فصار بين الطرق منافذ وكُوى، فرأى بعضهم بعضًا، ثم أتبعهم فرعون، فلما بلغ شاطئ البحر رأى إبليسَ واقفًا فنهاه عن الدخول فهمَّ بأن لا يدخل البحر، فجاء جبريل عليه السلام على حجرة فتقدم فرعون وهو كان على فحل فتبعه فرس فرعون ودخل البحر، فلما دخل فرعون البحر صاح ميكائيل بهم: (الحقوا آخركم بأولكم) فلما دخلوا البحر بالكلية أمر الله الماء حتى نزل عليهم.، فذلك قوله تعالى: ﴿وَأَغْرَقْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾ وقيل: كان ذلك اليوم يوم عاشوراء، فصام موسى عليه السلام ذلك اليوم شكرًا لله تعالى.

البحث الثاني: اعلم أن هذه الواقعة تضمنت نعمًا كثيرة في الدين والدنيا:

أما نعم الدنيا في حق موسى عليه السلام فهي من وجوه:

أحدها: أنهم لما وقعوا في ذلك المضيق الذي من ورائهم فرعون وجنوده وقدامهم البحر، فإن توقفوا أدركهم العدو وأهلكهم بأشد العذاب، وإن ساروا غرقوا، فلا خوف أعظم من ذلك، ثم إن الله نجاهم بفلق البحر فلا فرج أشد من ذلك.

وثانيها: أن الله تعالى خصهم بهذه النعمة العظيمة والمعجزة الباهرة، وذلك سبب لظهور كرامتهم على الله تعالى.

وثالثها: أنهم شاهدوا أن الله تعالى أهلك أعداءهم، ومعلوم أن الخلاص من مثل هذا البلاء من أعظم النعم، فكيف إذا حصل معه ذلك الإكرام العظيم وإهلاك العدو؟!

ورابعها: أن أورثهم أرضهم وديارهم ونعمهم وأموالهم.

وخامسها: أنه تعالى لما أغرق آل فرعون فقد خلص بني إسرائيل منهم، وذلك نعمة عظيمة لأنه كان خائفًا منهم، ولو أنه تعالى خلص موسى وقومه من تلك الورطة وما أهلك فرعون وقومه، لكان الخوف باقيًا من حيث إنه ربما اجتمعوا واحتالوا بحيلة وقصدوا إيذاء موسى عليه السلام وقومه، ولكن الله تعالى لما أغرقهم فقد حسم مادة الخوف بالكلية.

وسادسها: أنه وقع ذلك الإغراق بمحضر من بني إسرائيل وهو المراد من قوله تعالى: ﴿وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾:

وأما نعم الدين في حق موسى عليه السلام فمن وجوه:

أحدها: أن قوم موسى لما شاهدوا تلك المعجزة الباهرة زالت عن قلوبهم الشكوك والشبهات، فإن دلالة مثل هذا المعجز على وجود الصانع الحكيم وعلى صدق موسى عليه السلام - تقرب من العلم الضروري، فكأنه تعالى رفع عنهم تحمل النظر الدقيق والاستدلال الشاق.

وثانيها: أنهم لما عاينوا ذلك صار داعيًا لهم إلى الثبات على تصديق موسى والانقياد له، وصار ذلك داعيًا لقوم فرعون إلى ترك تكذيب موسى عليه السلام والإقدام على تكذيب فرعون.

وثالثها: أنهم عرفوا أن الأمور بيد الله؛ فإنه لا عز في الدنيا أكمل مما كان لفرعون ولا شدة أشد مما كانت ببني إسرائيل، ثم إن الله تعالى في لحظة واحدة جعل العزيز ذليلاً والذليل عزيزًا، وذلك يوجب انقطاع القلب عن علائق الدنيا والإقبال بالكلية على خدمة الخالق والتوكل عليه في كل الأمور.

وأما النعم الحاصلة لأمة محمد ﷺ من ذكر هذه القصة فكثيرة:

أحدها: أنه كالحجة لمحمد ﷺ على أهل الكتاب؛ لأنه كان معلومًا من حال محمد عليه الصلاة والسلام أنه كان أميًا لم يقرأ ولم يكتب ولم يخالط أهل الكتاب، فإذا أورد عليهم من أخبارهم المفصلة ما لا يُعلم إلا من الكتب، علموا أنه أخبر عن الوحي وأنه صادق، فصار ذلك حجة له عليه السلام على اليهود وحجة لنا في تصديقه.

وثانيها: أنا إذا تصورنا ما جرى لهم وعليهم من هذه الأمور العظيمة، علمنا أن من خالف الله شقي في الدنيا والآخرة ومن أطاعه فقد سعد في الدنيا والآخرة، فصار ذلك مرغبًا لنا في الطاعة ومنفرًا عن المعصية.

وثالثها: أن أمة موسى عليه السلام مع أنهم خُصوا بهذه المعجزات الظاهرة والبراهين الباهرة، فقد خالفوا موسى عليه السلام في أمور حتى قالوا: ﴿اجْعَل لَّنَا إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾ [الأعراف: ١٣٨] وأما أمة محمد ﷺ فمع أن معجزتهم هي القرآن الذي لا يُعرف كونه معجزًا إلا بالدلائل الدقيقة انقادوا لمحمد ﷺ وما خالفوه في أمر ألبتة، وهذا يدل على أن أمة محمد ﷺ أفضل من أمة موسى عليه السلام.

وبقي على الآية سؤالان:

السؤال الأول: أن فلق البحر في الدلالة على وجود الصانع القادر وفي الدلالة على صدق موسى - كالأمر الضروري، فكيف يجوز فعله في زمان التكليف؟

والجواب: أما على قولنا فظاهر، وأما المعتزلة فقد أجاب الكعبي الجواب الكلي بأن في المكلفين من يبعد عن الفطنة والذكاء ويختص بالبلادة، وعامة بني إسرائيل كانوا كذلك، فاحتاجوا في التنبيه إلى معاينة الآيات العظام كفلق البحر ورفع الطور وإحياء الموتى، ألا ترى أنهم بعد ذلك مروا بقوم يعكفون على أصنام لهم فقالوا: ﴿يَـٰمُوسَى ٱجْعَل لَّنَآ إِلَـٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾ [الأعراف: ١٣٨]، وأما العرب فحالهم بخلاف ذلك؛ لأنهم كانوا في نهاية الكمال في العقول، فلا جرم اقتصر الله تعالى معهم على الدلائل الدقيقة والمعجزات اللطيفة.

السؤال الثاني: أن فرعون لما شاهد فلق البحر وكان عاقلاً، فلا بد وأن يعلم أن ذلك ما كان من فعله بل لا بد من قادر عالم مخالف لسائر القادرين، فكيف بقي على الكفر مع ذلك؟!

فإن قلت: إنه كان عارفًا بربه إلا أنه كان كافرًا على سبيل العناد والجحود.

قلت: فإذا عرف ذلك بقلبه فكيف استخار توريط نفسه في المهلكة ودخول البحر مع أنه كان في تلك الساعة كالمضطر إلى العلم بوجود الصانع وصدق موسى عليه السلام؟!

والجواب: حب الشيء يعمي ويصم فحبه الجاه والتلبيس حمله على اقتحام تلك المهلكة.

وأما قوله تعالى: ﴿وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾ ففيه وجوه:

أحدها: أنكم ترون التطام أمواج البحر بفرعون وقومه.

وثانيها: أن قوم موسى عليه السلام سألوه أن يريهم الله تعالى حالهم، فسأل موسى عليه السلام ربه أن يريهم إياهم، فلفظهم البحر ألف ألف ومائتي ألف نفس وفرعون معهم، فنظروا إليهم طافين، وإن البحر لم يقبل واحدًا منهم لشؤم كفرهم، فهو قوله تعالى: ﴿فَٱلْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ ءَايَةً﴾ [يونس: ٩٢] أي: نخرجك من مضيق البحر إلى سعة الفضاء ليراك الناس، وتكون عبرة لهم.

وثالثها: أن المراد وأنتم بالقرب منهم حيث تواجهونهم وتقابلونهم وإن كانوا لا يرونهم بأبصارهم، قال الفراء وهو مثل قولك: لقد ضربتك وأهلك ينظرون إليك فما أغاثوك تقول ذلك إذا قرب أهله منه وإن كانوا لا يرونه ومعناه راجع إلى العلم.

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ وَٰعَدْنَا مُوسَىٰٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ ٱتَّخَذْتُمُ ٱلْعِجْلَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَنتُمْ ظَـٰلِمُونَ ﴿٥١﴾ ثُمَّ عَفَوْنَا عَنكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٥٢﴾﴾

اعلم أن هذا هو الإنعام الثالث.

فأما قوله تعالى: ﴿وَإِذْ وَٰعَدْنَا﴾ فقرأ أبو عمرو ويعقوب: (وإذ وعدنا موسى) بغير ألف في هذه السورة

وفي الأعراف وطه، وقرأ الباقون (واعدنا) بالألف في المواضع الثلاثة، فأما بغير ألف فوجهه ظاهر لأن الوعد كان من الله تعالى، والمواعدة مفاعلة ولا بد من اثنين، وأما بالألف فله وجوه:

أحدها: أن الوعد وإن كان من الله تعالى فقَبوله كان من موسى عليه السلام، وقَبول الوعد يشبه الوعد؛ لأن القابل للوعد لا بد وأن يقول: (أفعل ذلك).

وثانيها: قال القفال: لا يبعد أن يكون الآدمي يعد الله ويكون معناه يعاهد الله.

وثالثها: أنه أمر جرى بين اثنين فجاز أن يقال: واعدنا.

ورابعها - وهو الأقوى -: أن الله تعالى وعده الوحي وهو وَعَد اللهَ المجيء للميقات إلى الطور.

أما موسى ففيه وجوه:

أحدها: وزنه فُعلى والميم فيه أصلية، أخذت من ماس يميس إذا تبختر في مشيته، وكان موسى عليه السلام كذلك.

وثانيها: وزنه مَفعل فالميم فيه زائدة وهو من أوسيت الشجرة إذا أخذت ما عليها من الورق، وكأنه سمي بذلك لصلعه.

وثالثها: أنها كلمة مركبة من كلمتين بالعبرانية فمو هو الماء بلسانهم، وسى هو الشجر، وإنما سمي بذلك لأن أمه جعلته في التابوت حين خافت عليه من فرعون فألقته في البحر، فدفعته أمواج البحر حتى أدخلته بين أشجار عند بيت فرعون، فخرجت جواري آسية امرأة فرعون يغتسلن فوجدن التابوت فأخذنه، فسمي باسم المكان الذي أصيب فيه وهو الماء والشجر.

واعلم أن الوجهين الأولين فاسدان جدًا: أما الأول فلأن بني إسرائيل والقبط ما كانوا يتكلمون بلغة العرب، فلا يجوز أن يكون مرادهم ذلك، وأما الثاني فلأن هذه اللفظة اسم علم واسم العلم لا يفيد معنى في الذات، والأقرب هو الوجه الثالث وهو أمر معتاد بين الناس، فأما نسبه ﷺ فهو موسى بن عمران بن يصهر بن قاهث بن لاوي بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم عليهم السلام.

أما قوله تعالى: ﴿أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾ ففيه أبحاث:

البحث الأول: أن موسى عليه السلام قال لبني إسرائيل: إن خرجنا من البحر سالمين أتيتكم من عند الله بكتاب يبين لكم فيه ما يجب عليكم من الفعل والترك. فلما جاوز موسى البحر ببني إسرائيل وأغرق الله فرعون قالوا: يا موسى ائتنا بذلك الكتاب الموعود. فذهب إلى ربه ووعدهم أربعين ليلة، وذلك قوله تعالى: ﴿وَوَٰعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَٰثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَٰهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَٰتُ رَبِّهِۦٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾ [الأعراف: ١٤٢] واستخلف عليهم هارون ومكث على الطور أربعين ليلة، وأنزل الله التوراة عليه في الألواح، وكانت الألواح من زبرجد فقربه الرب نجيًا وكلمه من غير واسطة وأسمعه صرير القلم، قال أبو العالية: وبلغنا أنه لم يُحْدث حدثًا في الأربعين ليلة حتى هبط من الطور.

البحث الثاني: إنما قال: (أربعين ليلة) لأن الشهور تبدأ من الليالي.

البحث الثالث: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ وَٰعَدْنَا مُوسَىٰٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾ معناه: واعدنا موسى انقضاء أربعين ليلة. كقولهم: اليوم أربعون يومًا منذ خرج فلان، أي تمام الأربعين، والحاصل أنه حذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه، كما في قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] وأيضًا: فليس المراد انقضاء أي أربعين كان، بل أربعين معينًا وهو الثلاثون من ذي القعدة والعشر الأول من ذي الحجة؛ لأن موسى عليه السلام كان عالمًا بأن المراد هو هذه الأربعون، وأيضًا: فقوله تعالى: ﴿وَإِذْ وَٰعَدْنَا مُوسَىٰٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾ يحتمل أن يكون المراد أنه وعد قبل هذه الأربعين أن يجيء إلى الجبل هذه الأربعين حتى تنزل عليه التوراة، ويحتمل أن يكون المراد أنه أمر بأن يجيء إلى الجبل هذه الأربعين ووعد بأنه ستنزل عليه بعد ذلك التوراة، وهذا الاحتمال الثاني هو المتأيد بالأخبار.

البحث الرابع: قوله هاهنا: ﴿وَإِذْ وَٰعَدْنَا مُوسَىٰٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾ يفيد أن المواعدة كانت من أول الأمر على الأربعين، وقوله في الأعراف: ﴿وَوَٰعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَٰثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَٰهَا بِعَشْرٍ﴾ [الأعراف: ١٤٢] يفيد أن المواعدة كانت في أول الأمر على الثلاثين فكيف التوفيق بينهما؟ أجاب الحسن البصري فقال: ليس المراد أن وعده كان ثلاثين ليلة ثم بعد ذلك وعده بعشر، لكنه وعده أربعين ليلة جميعًا، وهو كقوله: ﴿ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ۗ﴾ [البقرة: ١٩٦].

أما قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱتَّخَذْتُمُ ٱلْعِجْلَ مِنۢ بَعْدِهِۦ﴾ ففيه أبحاث:

البحث الأول: إنما ذكر لفظة (ثم) لأنه تعالى وعد موسى حضور الميقات لإنزال التوراة عليه بحضرة السبعين. وأظهر في ذلك درجة موسى عليه السلام وفضيلة بني إسرائيل ليكون ذلك تنبيهًا للحاضرين على علو درجتهم وتعريفًا للغائبين وتكملة للدين، كان ذلك من أعظم النعم فلما أتوا عقيب ذلك بأقبح أنواع الجهل والكفر كان ذلك في محل التعجب، فهو كمن يقول: إنني أحسنت إليك وفعلتُ كذا وكذا، ثم إنك تقصدني بالسوء والإيذاء!!

البحث الثاني: قال أهل السير: إن الله تعالى لما أغرق فرعون ووعد موسى عليه السلام إنزال التوراة عليه، قال موسى لأخيه هارون: ﴿ٱخْلُفْنِى فِى قَوْمِى وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٢]، فلما ذهب موسى إلى الطور، وكان قد بقي مع بني إسرائيل الثياب والحلي الذي استعاروه من القبط، قال لهم هارون: إن هذه الثياب والحلي لا تحل لكم فأحرقوها. فجمعوا نارًا وأحرقوها، وكان السامري في مسيره مع موسى عليه السلام في البحر نظر إلى حافر دابة جبريل عليه السلام حين تقدم على فرعون في دخول البحر، فقبض قبضة من تراب حافر تلك الدابة، ثم إن السامري أخذ ما كان معه من الذهب والفضة وصَوَّر منه عجلاً وألقى ذلك التراب فيه، فخرج منه صوت كأنه الخوار، فقال للقوم: ﴿هَٰذَآ إِلَٰهُكُمْ وَإِلَٰهُ مُوسَىٰ﴾ [طه: ٨٨]، فاتخذه القوم إلهًا لأنفسهم، فهذا ما في الرواية.

ولقائل أن يقول: الجمع العظيم من العقلاء لا يُجوز أن يتفقوا على ما يُعلم فساده ببديهة العقل، وهذه الحكاية كذلك لوجوه:

أحدها: أن كل عاقل يعلم ببديهة عقله أن الصنم المتخذ من الذهب الذي لا يتحرك ولا يحس ولا يعقل - يستحيل أن يكون إله السموات والأرض، وهب أنه ظهر منه خُوار، ولكن هذا القدر لا يصلح أن يكون شبهة في قلب أحد من العقلاء في كونه إلهًا.

وثانيها: أن القوم كانوا قد شاهدوا قبل ذلك من المعجزات القاهرة التي تكون قريبة من حد الإلجاء في الدلالة على الصانع وصدق موسى عليه السلام، فمع قوة هذه الدلالة وبلوغها إلى حد الضرورة، ومع أن صدور الخوار من ذلك العجل المتخذ من الذهب - يستحيل أن يقتضي شبهة في كون ذلك الجسم المصوت إلهًا.

والجواب: هذه الواقعة لا يمكن تصحيحها إلا على وجه واحد، وهو أن يقال: إن السامري ألقى إلى القوم أن موسى عليه السلام إنما قدر على ما أتى به لأنه كان يتخذ طلسمات على قوى فلكية، وكان يقدر بواسطتها على هذه المعجزات، فقال السامري للقوم: وأنا أتخذ لكم طلسمًا مثل طلسمه. وروج عليهم ذلك بأن جعله بحيث خرج منه صوت عجيب، فأطمعهم في أن يصيروا مثل موسى عليه السلام في الإتيان بالخوارق، أو لعل القوم كانوا مجسمة وحلولية فجوزوا حلول الإله في بعض الأجسام؛ فلذلك وقعوا في تلك الشبهة.

البحث الثالث: هذه القصة فيها فوائد:

أحدها: أنها تدل على أن أمة محمد ﷺ خير الأمم. لأن أولئك اليهود مع أنهم شاهدوا تلك البراهين القاهرة اغتروا بهذه الشبهة الركيكة جدًا، وأما أمة محمد ﷺ فإنهم مع أنهم محتاجون في معرفة كون القرآن معجزًا إلى الدلائل الدقيقة، لم يغتروا بالشبهات القوية العظيمة، وذلك يدل على أن هذه الأمة خير من أولئك وأكمل عقلاً وأزكى خاطرًا منهم.

وثانيها: أنه عليه الصلاة والسلام ذكر هذه الحكاية مع أنه لم يتعلم علمًا، وذلك يدل على أنه عليه الصلاة والسلام استفادها من الوحي.

وثالثها: فيه تحذير عظيم من التقليد والجهل بالدلائل، فإن أولئك الأقوام لو أنهم عرفوا الله بالدليل معرفة تامة، لَمَا وقعوا في شبهة السامري.

ورابعها: في تسلية النبي ﷺ مما كان يشاهد من مشركي العرب واليهود والنصارى بالخلاف عليه، وكأنه تعالى أمَره بالصبر على ذلك كما صبر موسى عليه الصلاة والسلام في هذه الواقعة النكدة، فإنهم بعد أن خلصهم الله من فرعون وأراهم المعجزات العجيبة من أول ظهور موسى إلى ذلك الوقت - اغتروا بتلك الشبهة الركيكة، ثم إن موسى عليه السلام صبر على ذلك فلأن يصبر محمد عليه الصلاة والسلام على أذية قومه كان ذلك أَوْلى.

وخامسها: أن أشد الناس مجادلة مع الرسول ﷺ وعداوة له هم اليهود، فكأنه تعالى قال: إن هؤلاء إنما يفتخرون بأسلافهم، ثم إن أسلافهم كانوا في البلادة والجهالة والعناد إلى هذا الحد، فكيف هؤلاء الأخلاف؟!

أما قوله تعالى: ﴿وَأَنتُمْ ظَالِمُونَ﴾ ففيه أبحاث:

البحث الأول في تفسير الظلم : وفيه وجهان :

الأول: قال أبو مسلم : الظلم في أصل اللغة هو النقص، قال الله تعالى : ﴿كِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِم مِّنْهُ شَيْئًا﴾ [الكهف: ٣٣]، والمعنى أنهم لما تركوا عبادة الخالق المحيي المميت واشتغلوا بعبادة العجل، فقد صاروا ناقصين في خيرات الدين والدنيا.

والثاني: أن الظلم في عرف الشرع عبارة عن الضرر الخالي من نفع يزيد عليه، ودفع مضرة أعظم منه والاستحقاق عن الغير في علمه أو ظنه، فإذا كان الفعل بهذه الصفة كان فاعله ظالمًا، ثم إن الرجل إذا فعل ما يؤديه إلى العقاب والنار، قيل: إنه ظالم نفسه وإن كان في الحال نفعًا ولذة، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]، وقال: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ﴾ [فاطر: ٣٢] ولما كانت عبادتهم لغير الله شركًا وكان الشرك مؤديًا إلى النار سمي ظلمًا.

البحث الثاني : استدلت المعتزلة بقوله : ﴿وَأَنتُمْ ظَالِمُونَ﴾ على أن المعاصي ليست بخلق الله تعالى من وجوه:

أحدها: أنه تعالى ذمهم عليها، ولو كانت مخلوقة لله تعالى لما استحق الذم إلا مَن فعلها.

وثانيها: أنها لو كانت بإرادة الله تعالى لكانوا مطيعين لله تعالى بفعلها؛ لأن الطاعة عبارة عن فعل المراد.

وثالثها: لو كان العصيان مخلوقًا لله تعالى لكان الذم بسببه يجري مجرى الذم بسبب كونه أسود وأبيض وطويلاً وقصيرًا.

والجواب: هذا تمسُّك بفعل المدح والذم وهو معارض بمسألتي الداعي والعلم ذلك مرارًا.

البحث الثالث : في الآية تنبيه على أن ضرر الكفر لا يعود إلا عليهم؛ لأنهم ما استفادوا بذلك إلا أنهم ظلموا أنفسهم، وذلك يدل على أن جلال الله منزه عن الاستكمال بطاعة الاتقياء والانتقاص بمعصية الأشقياء.

أما قوله تعالى: ﴿ثُمَّ عَفَوْنَا عَنكُم مِّن بَعْدِ ذَٰلِكَ﴾ فقالت المعتزلة: المراد: ثم عفونا عنكم بسبب إتيانكم بالتوبة وهي قتل بعضهم بعضًا.

وهذا ضعيف من وجهين :

الأول: أن قَبول التوبة واجب عقلاً، فلو كان المراد ذلك لما جاز عده في معرض الإنعام؛ لأن أداء الواجب لا يعد من باب الإنعام، والمقصود من هذه الآيات تعديد نعم الله تعالى عليهم.

الثاني: أن العفو اسم لإسقاط العقاب المستحق، فأما إسقاط ما يجب إسقاطه فذاك لا يسمى عفوًا، ألا ترى أن الظالم لما لم يجز له تعذيب المظلوم، فإذا ترك ذلك العذاب لا يسمى ذلك الترك عفوًا؟! فكذا هاهنا.

وإذا ثبت هذا فنقول: لا شك في حصول التوبة في هذه الصورة لقوله تعالى : ﴿فَتُوبُوا إِلَىٰ

بَارِيِكُمْ فَاقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ٥٤] وإذا كان كذلك دلت هذه الآية على أن قَبول التوبة غير واجب عقلاً، وإذا ثبت ذلك ثبت أيضًا أنه تعالى قد أسقط عقاب من يجوز عقابه عقلاً وشرعًا، وذلك أيضًا خلاف قول المعتزلة، وإذا ثبت أنه تعالى عفا عن كفار قوم موسى، فلأن يعفو عن فساق أمة محمد ﷺ مع أنهم خير أمة أخرجت للناس كان أَوْلى!!

أما قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ فاعلم أن الكلام في تفسير (لعل) قد تقدم في قوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١] وأما الكلام في حقيقة الشكر وماهيته فطويل وسيجيء إن شاء الله تعالى، ثم قالت المعتزلة: إنه تعالى بَيَّن أنه إنما عفا عنهم ولم يؤاخذهم لكي يشكروا، وذلك يدل على أنه تعالى لم يُرد منهم إلا الشكر، والجواب: لو أراد الله تعالى منهم الشكر لأراد ذلك إما بشرط أن يحصل للشاكر داعية الشكر أو لا بهذا الشرط: فإن كان هذا الشرط من العبد لزم افتقار الداعية إلى داعية أخرى، وإن كان من الله فحيث خلق الله الداعي حصل الشكر لا محالة، وحيث لم يخلق الداعي استحال حصول الشكر، وذلك ضد قول المعتزلة، وإن أراد حصول الشكر منه من غير هذه الداعية فقد أراد منه المحال؛ لأن الفعل بدون الداعي محال، فثبت أن الإشكال وارد عليهم أيضًا، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ۝٥٣﴾

اعلم أن هذا هو الإنعام الرابع، والمراد من الفرقان يحتمل أن يكون هو التوراة، وأن يكون شيئًا داخلاً في التوراة، وأن يكون شيئًا خارجًا عن التوراة، فهذه أقسام ثلاثة لا مزيد عليها:

وتقرير الاحتمال الأول أن التوراة لها صفتان: كونها كتابًا منزلاً وكونها فرقانًا تفرق بين الحق والباطل، فهو كقولك: (رأيت الغيث والليث) تريد الرجل الجامع بين الجود والجراءة، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ٱلْفُرْقَانَ وَضِيَآءً وَذِكْرًا﴾ [الأنبياء: ٤٨].

وأما تقرير الاحتمال الثاني فهو أن يكون المراد من الفرقان ما في التوراة من بيان الدين؛ لأنه إذا أبان ظهر الحق متميزًا من الباطل، فالمراد من الفرقان بعض ما في التوراة وهو بيان أصول الدين وفروعه.

وأما تقرير الاحتمال الثالث فمن وجوه:

أحدها: أن يكون المراد من الفرقان ما أوتي موسى عليه السلام من اليد والعصا وسائر الآيات، وسميت بالفرقان لأنها فرقت بين الحق والباطل.

وثانيها: أن يكون المراد من الفرقان النصر والفرج الذي آتاه الله بني إسرائيل على قوم فرعون، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ﴾ [الأنفال: ٤١] والمراد النصر الذي آتاه الله يوم بدر، وذلك لأن قبل ظهور النصر يتوقع كل واحد من الخصمين في أن يكون هو المستولي وصاحبه هو المقهور، فإذا ظهر النصر تميز الراجح من المرجوح وانفرق الطمع الصادق من الطمع الكاذب.

وثالثها: قال قطرب: الفرقان هو انفراق البحر لموسى عليه السلام.

فإن قلت: فهذا قد صار مذكورًا في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ ٱلْبَحْرَ﴾ [البقرة: ٥٠]وأيضًا: فقوله تعالى بعد ذلك: ﴿لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ لا يليق إلا بالكتاب لأن ذلك لا يُذكر إلا عقيب الهدى.

قلت: الجواب عن الأول أنه تعالى لم يبين في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ ٱلْبَحْرَ﴾ أن ذلك كان لأجل موسى عليه السلام، وفي هذه الآية بَيَّن ذلك التخصيص على سبيل التنصيص، وعن الثاني أن فرق البحر كان من الدلائل، فلعل المراد أنا لما آتينا موسى فرقان البحر استدلوا بذلك على وجود الصانع وصِدق موسى عليه السلام وذلك هو الهداية، وأيضًا: فالهدى قد يراد به الفوز والنجاة كما يراد به الدلالة، فكأنه تعالى بَيَّن أنه آتاهم الكتاب نعمة في الدين والفرقان الذي حصل به خلاصهم من الخصم نعمة عاجلة.

واعلم أن من الناس من غلط فظن أن الفرقان هو القرآن، وأنه أُنزل على موسى عليه السلام، وذلك باطل لأن الفرقان هو الذي يفرق بين الحق والباطل، وكل دليل كذلك، فلا وجه لتخصيص هذا اللفظ بالقرآن. وقال آخرون: المعنى: ﴿وَإِذْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ﴾ يعني التوراة وآتينا محمدًا ﷺ الفرقان لكي تهتدوا به يا أهل الكتاب. وقد مال إلى هذا القول من علماء النحو الفراء وثعلب وقطرب، وهذا تعسُّف شديد من غير حاجة ألبتة إليه.

وأما قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ فقد تقدم تفسير (لعل) وتفسير (الاهتداء)، واستدلت المعتزلة بقوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ على أن الله تعالى أراد الاهتداء من الكل، وذلك يُبطل قول من قال: أراد الكفر من الكافر، وأيضًا: فإذا كان عندهم أنه تعالى يخلق الاهتداء فيمن يهتدي والضلال فيمن يضل، فما الفائدة في أن ينزل الكتاب والفرقان ويقول: ﴿لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ ومعلوم أن الاهتداء إذا كان يخلقه، فلا تأثير لإنزال الكتب فيه لو خلق الاهتداء ولا كتاب لحصل الاهتداء، ولو أنزل بدلاً من الكتاب الواحد ألف كتاب ولم يخلق الاهتداء فيهم لَمَا حصل الاهتداء، فكيف يجوز أن يقول: أنزلت الكتاب لكي تهتدوا؟ واعلم أن هذا الكلام قد تقدم مرارًا لا تحصى مع الجواب، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِٱتِّخَاذِكُمُ ٱلْعِجْلَ فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٥٤﴾﴾

اعلم أن هذا الإنعام الخامس، قال بعض المفسرين: هذه الآية وما بعدها منقطعة عما تقدم من التذكير بالنعم، وذلك لأنها أمر بالقتل والقتل لا يكون نعمة. وهذا ضعيف من وجوه:

أحدها: أن الله تعالى نبههم على عظم ذنبهم، ثم نبههم على ما به يتخلصون عن ذلك الذنب العظيم، وذلك من أعظم النعم في الدين، وإذا كان الله تعالى قد عَدَّد عليهم النعم الدنيوية فبأن

يعدد عليهم هذه النعمة الدينية أَوْلى، ثم إن هذه النعمة - وهي كيفية هذه التوبة - لما لم يكن وصفها إلا بمقدمة ذكر المعصية كان ذكرها أيضًا في تمام النعمة، فصار كل ما تضمنته هذه الآية معدودًا في نعم الله فجاز التذكير بها.

وثانيها: أن الله تعالى لما أمرهم بالقتل رفع ذلك الأمر عنهم قبل فنائهم بالكلية، فكان ذلك نعمة في حق أولئك الباقين وفي حق الذين كانوا موجودين في زمان محمد عليه الصلاة والسلام؛ لأنه تعالى لولا أنه رفع القتل عن آبائهم لَمَا وُجد أولئك الأبناء، فحَسُن إيراده في معرض الامتنان على الحاضرين في زمان محمد عليه الصلاة والسلام.

وثالثها: أنه تعالى لما بَيَّن أن توبة أولئك ما تمت إلا بالقتل مع أن محمدًا عليه الصلاة والسلام كان يقول لهم: (لا حاجة بكم الآن في التوبة إلى القتل، بل إن رجعتم عن كفركم وآمنتم قَبِل الله إيمانكم منكم) فكان بيان التشديد في تلك التوبة تنبيهًا على الإنعام العظيم بقَبول مثل هذه التوبة السهلة الهينة.

ورابعها: أن فيه ترغيبًا شديدًا لأمة محمد صلوات الله وسلامه عليه في التوبة، فإن أمة موسى عليه السلام لما رغبوا في تلك التوبة مع نهاية مشقتها على النفس، فلأن يرغب الواحد منا في التوبة التي هي مجرد الندم كان أَوْلى. ومعلوم أن ترغيب الإنسان فيما هو المصلحة المهمة من أعظم النعم.

وأما قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ﴾ أي: واذكروا إذ قال موسى لقومه بعدما رجع من الموعد الذي وعده ربه فرآهم قد اتخذوا العجل: ﴿يَٰقَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم﴾ وللمفسرين في الظلم قولان:

أحدهما: أنكم نقصتم أنفسكم الثواب الواجب بالإقامة على عهد موسى عليه السلام.

والثاني: أن الظلم هو الإضرار الذي ليس بمستحق ولا فيه نفع ولا دفع مضرة لا علمًا ولا طبًّا، فلما عبدوا العجل كانوا قد أضروا بأنفسهم لأن ما يؤدي إلى ضرر الأبد من أعظم الظلم؛ ولذلك قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣] لكن هذا الظلم من حقه أن يقيد لئلا يوهم إطلاقه أنه ظلم الغير؛ لأن الأصل في الظلم ما يتعدى، فلذلك قال: ﴿إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم﴾.

أما قوله تعالى: ﴿بِٱتِّخَاذِكُمُ ٱلْعِجْلَ﴾ ففيه حذف لأنهم لم يظلموا أنفسهم بهذا القدر؛ لأنهم لو اتخذوه ولم يجعلوه إلهًا لم يكن فعلهم ظلمًا، فالمراد باتخاذكم العجل إلهًا، لكن لما دلت مقدمة الآية على هذا المحذوف حَسُن الحذف.

أما قوله تعالى: ﴿فَتُوبُوٓا۟ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَٱقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾ ففيه سؤالات:

السؤال الأول: قوله تعالى: ﴿فَتُوبُوٓا۟ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَٱقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾ يقتضي كون التوبة مفسرة بقتل النفس، كما أن قوله عليه السلام: «لاَ يَقْبَلُ اللَّهُ صَلاَةَ أَحَدِكُمْ حَتَّى يَضَعَ الْوَضُوءَ مَوَاضِعَهُ، فَيَغْسِلَ وَجْهَهُ ثُمَّ يَدَيْهِ» يقتضي أن وضع الطهور مواضعه مفسر بغسل الوجه واليدين، ولكن ذلك باطل

لأن التوبة عبارة عن الندم على الفعل القبيح الذي مضى والعزم على أن لا يأتي بمثله بعد ذلك، وذلك مغاير لقتل النفس وغير مستلزم له، فكيف يجوز تفسيره به؟

والجواب: ليس المراد تفسير التوبة بقتل النفس، بل بيان أن توبتهم لا تتم ولا تحصل إلا بقتل النفس، وإنما كان كذلك لأن الله تعالى أوحى إلى موسى عليه السلام أن شرط توبتهم قتل النفس، كما أن القاتل عمدًا لا تتم توبته إلا بتسليم النفس حتى يرضى أولياء المقتول أو يقتلوه، فلا يمتنع أن يكون من شرع موسى عليه السلام أن توبة المرتد لا تتم إلا بالقتل.

إذا ثبت هذا فنقول: شرط الشيء قد يطلق عليه اسم ذلك الشيء مجازًا، كما يقال للغاصب إذا قصد التوبة: (إن توبتك رد ما غصبت) يعني أن توبتك لا تتم إلا به، فكذا هاهنا.

السؤال الثاني: ما معنى قوله تعالى: ﴿فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمۡ﴾ والتوبة لا تكون إلا للبارئ؟!

والجواب: المراد منه النهي عن الرياء في التوبة، كأنه قال لهم: لو أظهرتم التوبة لا عن القلب فأنتم ما تبتم إلى الله الذي هو مُطلع على ضميركم، وإنما تبتم إلى الناس، وذلك مما لا فائدة فيه، فإنكم إذا أذنبتم إلى الله وجب أن تتوبوا إلى الله.

السؤال الثالث: كيف اختص هذا الموضع بذكر البارئ؟

والجواب: البارئ هو الذي خلق الخلق بريئًا من التفاوت، ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلۡقِ ٱلرَّحۡمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٖ﴾ [الملك: ٣] ومتميزًا بعضه عن بعض بالأشكال المختلفة والصور المتباينة، فكان ذلك تنبيهًا على أن من كان كذلك فهو أحق بالعبادة من البقر الذي يُضرب به المثل في الغباوة.

السؤال الرابع: ما الفرق بين الفاء في قوله: ﴿فَتُوبُوٓاْ﴾ والفاء في قوله: ﴿فَٱقۡتُلُوٓاْ﴾؟

الجواب: أن الفاء الأولى للسبب لأن الظلم سبب التوبة، والثانية للتعقيب لأن القتل من تمام التوبة، فمعنى قوله: ﴿فَتُوبُوٓاْ﴾ أي فأتبِعوا التوبة القتل تتمة لتوبتكم.

السؤال الخامس: ما المراد بقوله: ﴿فَٱقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ﴾ أهو ما يقتضيه ظاهره من أن يقتل كل واحد نفسه أو المراد غير ذلك؟

الجواب: اختلف الناس فيه: فقال قوم من المفسرين. لا يجوز أن يكون المراد أمر كل واحد من التائبين بقتل نفسه. وهو اختيار القاضي عبد الجبار، واحتجوا عليه بوجهين:

الأول: وهو الذي عَوَّل عليه أهل التفسير - أن المفسرين أجمعوا على أنهم ما قتلوا أنفسهم بأيديهم، ولو كانوا مأمورين بذلك لصاروا عصاة بترك ذلك.

الثاني: وهو - الذي عول عليه القاضي عبد الجبار - أن القتل هو نقض البنية التي عندها يجب أن يخرج من أن يكون حيًا، وما عدا ذلك مما يؤدي إلى أن يموت قريبًا أو بعيدًا إنما سمي قتلاً على طريق المجاز.

إذا عرفت حقيقة القتل فنقول: إنه لا يجوز أن يأمر الله تعالى به؛ لأن العبادات الشرعية إنما تحسن لكونها مصالح لذلك المكلف، ولا تكون مصلحة إلا في الأمور المستقبلة وليس بعد

القتل حال تكليف حتى يكون القتل مصلحة فيه، وهذا بخلاف ما يفعله الله تعالى من الإماتة؛ لأن ذلك من فعل الله فيحسن أن يفعله إذا كان صلاحًا لمكلف آخر ويعوض ذلك المكلف بالعوض العظيم، وبخلاف أن يأمر الله تعالى بأن يجرح نفسه أو يقطع عضوًا من أعضائه ولا يحصل الموت عقبه؛ لأنه لما بقي بعد ذلك الفعل حيًّا لم يمتنع أن يكون ذلك الفعل صلاحًا في الأفعال المستقبلة.

ولقائل أن يقول: لا نُسلِّم أن القتل اسم للفعل المزهق للروح في الحال، بل هو عبارة عن الفعل المؤدي إلى الزهوق إما في الحال أو بعده، والدليل عليه أنه لو حلف أن لا يقتل إنسانًا فجرحه جراحة عظيمة وبقي بعد تلك الجراحة حيًّا لحظة واحدة ثم مات، فإنه يحنث في يمينه، وتسميه كل أهل هذه اللغة قاتلاً، والأصل في الاستعمال الحقيقة، فدل على أن اسم القتل اسم الفعل المؤدي إلى الزهوق سواء أدى إليه في الحال أو بعد ذلك، وأنت سلمت جواز ورود الأمر بالجراحة التي لا تستعقب الزهوق في الحال، وإذا كان كذلك ثبت جواز أن يراد الأمر بأن يقتل الإنسان نفسه، سلمنا أن القتل اسم الفعل المزهق للروح في الحال فلمَ لا يجوز ورود الأمر به؟

قوله: لا بد في ورود الأمر به من مصلحة استقبالية. قلنا: أولاً لا نسلِّم أنه لا بد فيه من مصلحة، والدليل عليه أنه أمر من يعلم كفره بالإيمان، ولا مصلحة في ذلك إذ لا فائدة من ذلك التكليف إلا حصول العقاب، سلمنا أنه لا بد من مصلحة ولكن لمَ قلت: إنه لا بد من عود تلك المصلحة إليه، ولمَ لا يجوز أن قتله نفسه مصلحة لغيره فالله تعالى أمره بذلك لينتفع به ذلك الغير، ثم إنه تعالى يوصل العوض العظيم إليه. سلمنا أنه لا بد من عود المصلحة إليه، لكن لمَ لا يجوز أن يقال: إن علمه بكونه مأمورًا بذلك الفعل مصلحة له، مثل أنه لما أُمر بأن يقتل نفسه غدًا فإن علمه بذلك يصير داعيًا له إلى ترك القبائح من ذلك الزمان إلى ورود الغد.

وإذا كانت هذه الاحتمالات ممكنة سقط ما قال القاضي، بل الوجه الأول الذي عول عليه المفسرون أقوى، وعلى هذا يجب صرف الآية عن ظاهرها، **ثم فيه وجهان:**

الوجه الأول: أن يقال: أمر كل واحد من أولئك التائبين بأن يقتل بعضهم بعضًا، فقوله: ﴿فَاقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ معناه: ليقتلْ بعضكم بعضًا. وهو كقوله في موضع آخر: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩] ومعناه لا يقتل بعضكم بعضًا. وتحقيقه أن المؤمنين كالنفس الوحدة، وقيل في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَلْمِزُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ [الحجرات: ١١]: أي إخوانكم من المؤمنين، وفي قوله: ﴿لَّوْلَآ إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ١٢] أي بأمثالهم من المسلمين، وكقوله: ﴿فَسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ﴾ [النور: ٦١] أي ليسلم بعضكم على بعض. ثم قال المفسرون: أولئك التائبون برزوا صفين فضرب بعضهم بعضًا إلى الليل.

الوجه الثاني: أن الله تعالى أمَر غير أولئك التائبين بقتل أولئك التائبين، فيكون المراد من قوله: ﴿فَاقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ أي استسلِموا للقتل.

وهذا الوجه الثاني أقرب لأن في الوجه الأول تزداد المشقة لأن الجماعة إذا اشتركت في الذنب كان بعضهم أشد عطفًا على البعض من غيرهم عليهم، فإذا كلفوا بأن يقتل بعضهم بعضًا عظمت المشقة في ذلك، ثم اختلفت الروايات:

فالأول: أنه أمر من لم يعبد العجل من السبعين المختارين لحضور الميقات أن يقتل مَن عَبَد العجل منهم، وكان المقتولون سبعين ألفًا، فما تحركوا حتى قُتلوا على ثلاثة أيام، وهذا لقول ذكره محمد بن إسحاق.

الثاني: أنه لما أمرهم موسى عليه السلام بالقتل أجابوا، فأخذ عليهم المواثيق ليصبروا على القتل فأصبحوا مجتمعين كل قبيلة على حدة، وأتاهم هارون بالاثني عشر ألفًا الذين لم يعبدوا العجل ألبتة وبأيديهم السيوف، فقال التائبون: إن هؤلاء إخوانكم قد أتوكم شاهرين السيوف فاتقوا الله واصبروا، فلعن الله رجلاً قام من مجلسه أو مد طرفه إليهم أو اتقاهم بيد أو رجل، يقولون أمين، فجعلوا يقتلونهم إلى المساء، وقام موسى وهارون عليهما السلام يدعوان الله ويقولان: البقية البقية يا إلهنا!! فأوحى الله تعالى إليهما: قد غفرت لمن قُتل وتبت على من بقي. قال: وكان القتلى سبعين ألفًا، هذه رواية الكلبي.

الثالث: أن بني إسرائيل كانوا قسمين: منهم مَن عَبَد العجل، ومنهم من لم يعبده ولكن لم ينكر على من عبده، فأمر من لم يشتغل بالإنكار بقتل من اشتغل بالعبادة، ثم قال المفسرون: إن الرجل كان يبصر والده وولده وجاره فلم يمكنه المضي لأمر الله، فأرسل الله تعالى سحابة سوداء، ثم أمر بالقتل، فقتلوا إلى المساء، حتى دعا موسى وهارون عليهما السلام وقالا: يا رب هلكت بنو إسرائيل، البقية البقية!! فانكشفت السحابة ونزلت التوراة وسقطت الشفار من أيديهم.

السؤال السادس: كيف استحقوا القتل وهم قد تابوا من الردة والتائب من الردة لا يُقتل؟

الجواب: ذلك مما يختلف بالشرائع، فلعل شرع موسى عليه السلام كان يقتضي قتل التائب عن الردة إما عامًّا في حق الكل أو كان خاصًّا بذلك القوم.

السؤال السابع: هل يصح ما روي أن منهم من لم يقتل ممن قَبِل الله توبته؟

الجواب: لا يمتنع ذلك لأن قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم﴾ خطاب مشافهة، فلعله كان مع البعض أو أنه كان عامًّا فالعام قد يتطرق إليه التخصيص.

أما قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ﴾ ففيه تنبيه على ما لأجله يمكن تحمل هذه المشقة، وذلك لأن حالتهم كانت دائرة بين ضرر الدنيا وضرر الآخرة، والأول أَوْلى بالتحمل لأنه متناهٍ، وضرر الآخرة غير متناهٍ، ولأن الموت لا بد واقع فليس في تحمل القتل إلا التقديم والتأخير، وأما الخلاص من العقاب والفوز بالثواب فذاك هو الغرض الأعظم.

أما قوله تعالى: ﴿فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾ ففيه محذوف، ثم فيه وجهان:

أحدهما: أن يقدر من قول موسى عليه السلام، كأنه قال: فإن فعلتم فقد تاب عليكم.

والآخر: أن يكون خطابًا من الله لهم على طريقة الالتفات فيكون التقدير: ففعلتم ما أمركم به موسى فتاب عليكم بارئكم.

وأما معنى قوله تعالى: ﴿فَتَابَ عَلَيْكُمْۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ فقد تقدم في قوله: ﴿فَتَابَ عَلَيْهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ٣٧].

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴿٥٥﴾ ثُمَّ بَعَثْنَٰكُم مِّنۢ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٥٦﴾﴾

اعلم أن هذا هو الإنعام السادس، بيانه من وجوه:

أحدها: كأنه تعالى قال: اذكروا نعمتي حين قلتم لموسى: لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة. فأخذتكم الصاعقة ثم أحييتكم لتتوبوا عن بغيكم وتتخلصوا عن العقاب وتفوزوا بالثواب.

وثانيها: أن فيها تحذيرًا لمن كان في زمان نبينا محمد ﷺ عن فعل ما يستحق بسببه أن يفعل به ما فعل بأولئك.

وثالثها: تشبيههم في جحودهم معجزات النبي ﷺ بأسلافهم في جحود نبوة موسى عليه السلام، مع مشاهدتهم لعظم تلك الآيات الظاهرة، وتنبيهًا على أنه تعالى إنما لا يُظهر عن النبي ﷺ مثلها لعلمه بأنه لو أظهرها لجحدوها ولو جحدوها لاستحقوا العقاب مثل ما استحقه أسلافهم.

ورابعها: فيه تسلية للنبي ﷺ مما كان يلاقي منهم وتثبيت لقلبه على الصبر كما صبر أولو العزم من الرسل.

وخامسها: فيه إزالة شبهة من يقول: إن نبوة محمد ﷺ لو صحت لكان أولى الناس بالإيمان به أهل الكتاب لمَّا أنهم عرفوا خبره، وذلك لأنه تعالى بَيَّن أن أسلافهم مع مشاهدتهم تلك الآيات الباهرة على نبوة موسى عليه السلام - كانوا يرتدون كل وقت ويتحكمون عليه ويخالفونه، فلا يتعجب من مخالفتهم لمحمد عليه الصلاة والسلام وإن وجدوا في كتبهم الأخبار عن نبوته.

وسادسها: لما أخبر محمد عليه الصلاة والسلام عن هذه القصص مع أنه كان أميًّا لم يشتغل بالتعلم ألبتة، وجب أن يكون ذلك عن الوحي.

البحث الثاني: للمفسرين في هذه الواقعة قولان:

القول الأول: أن هذه الواقعة كانت بعد أن كلف الله عَبَدة العجل بالقتل، قال محمد بن إسحاق: لما رجع موسى عليه السلام من الطور إلى قومه، فرأى ما هم عليه من عبادة العجل، وقال لأخيه والسامري ما قال، وحرق العجل وألقاه في البحر؛ اختار من قومه سبعين رجلاً من خيارهم، فلما خرجوا إلى الطور قالوا لموسى: سل ربك حتى يُسمعنا كلامه. فسأل موسى عليه السلام ذلك فأجابه الله إليه، ولما دنا من الجبل وقع عليه عمود من الغمام، وتغشى الجبل كله ودنا من موسى ذلك الغمام حتى دخل فيه فقال للقوم: ادخلوا وعوا. وكان موسى عليه السلام

متى كلمه ربه وقع على جبهته نور ساطع لا يستطيع أحد من بني آدم النظر إليه، وسمع القوم كلام الله مع موسى عليه السلام يقول له: افعل ولا تفعل. فلما تم الكلام انكشف عن موسى الغمام الذي دخل فيه، فقال القوم بعد ذلك: (لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة)، فأخذتهم الصاعقة وماتوا جميعًا، وقام موسى رافعًا يديه إلى السماء يدعو ويقول: يا إلهي اخترت من بني إسرائيل سبعين رجلاً ليكونوا شهودي بقَبول توبتهم، فأرجع إليهم وليس معي منهم واحد، فما الذي يقولون فيّ؟! فلم يزل موسى مشتغلاً بالدعاء حتى رد الله إليهم أرواحهم، وطلب توبة بني إسرائيل من عبادة العجل فقال: لا إلا أن يقتلوا أنفسهم.

القول الثاني: أن هذه الواقعة كانت بعد القتل، قال السدي: لما تاب بنو إسرائيل من عبادة العجل بأن قتلوا أنفسهم، أمَر الله تعالى أن يأتيهم موسى في ناس من بني إسرائيل يعتذرون إليه من عبادتهم العجل، فاختار موسى سبعين رجلاً، فلما أتوا الطور قالوا: (لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة)، فأخذتهم الصاعقة وماتوا، فقام موسى يبكي ويقول: يا رب ماذا أقول لبني إسرائيل، فإني أمرتهم بالقتل ثم اخترت من بقيتهم هؤلاء، فإذا رجعت إليهم ولا يكون معي منهم أحد فماذا أقول لهم؟ فأوحى الله إلى موسى أن هؤلاء السبعين ممن اتخذوا العجل إلهًا. فقال موسى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ﴾ [الأعراف: ١٥٥] إلى قوله: ﴿إِنَّا هُدْنَآ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٥٦] ثم إنه تعالى أحياهم فقاموا ونظر كل واحد منهم إلى الآخر كيف يحييه الله تعالى، فقالوا: يا موسى إنك لا تسأل الله شيئًا إلا أعطاك، فادعه يجعلنا أنبياء. فدعاه بذلك فأجاب الله دعوته.

واعلم أنه ليس في الآية ما يدل على ترجيح أحد القولين على الآخر، وكذلك ليس فيها ما يدل على أن الذين سألوا الرؤية هم الذين عبدوا العجل أو غيرهم.

أما قوله تعالى: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ﴾ فمعناه: لا نصدقك ولا نعترف بنبوتك حتى نرى الله جهرة (أي) عِيانًا. قال صاحب الكشاف: وهي مصدر من قولك: (جهرت بالقراءة وبالدعاء) كأن الذي يرى بالعين جاهر بالرؤية، والذي يرى بالقلب مخافت بها، وانتصابها على المصدر لأنها نوع من الرؤية، فنصبت بفعلها كما ينصب القرفصاء بفعل الجلوس، أو على الحال بمعنى ذوي جهرة. وقرئ (جَهَرة) بفتح الهاء، وهي إما مصدر كالغَلَبة وإما جمع جاهر، وقال القفال: أصل الجهرة من الظهور، يقال: جهرت الشيء إذا كشفته، وجهرت البئر إذا كان ماؤها مغطى بالطين فنقيته حتى ظهر ماؤه، ويقال: صوت جهير ورجل جهوري الصوت، إذا كان صوته عاليًا، ويقال: وجه جهير إذا كان ظاهر الوضاءة، وإنما قالوا: (جهرة) تأكيدًا لئلا يتوهم متوهم أن المراد بالرؤية العلم أو التخيل على (نحو) ما يراه النائم.

أما قوله تعالى: ﴿فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ﴾ ففيه أبحاث:

البحث الأول: استدلت المعتزلة بذلك على أن رؤية الله ممتنعة، قال القاضي عبد الجبار: إنها لو كانت جائزة لكانوا قد التمسوا أمرًا مجوزًا، فوجب أن لا تنزل بهم العقوبة، كما لم تنزل

بهم العقوبة لما التمسوا النقل من قوت إلى قوت وطعام إلى طعام في قوله تعالى: ﴿لَن نَّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنبِتُ الْأَرْضُ﴾ [البقرة: ٦١]. وقال أبو الحسين في كتاب التصفح: إن الله تعالى ما ذكر سؤال الرؤية إلا استعظمه، وذلك في آيات:

أحدها: هذه الآية فإن الرؤية لو كانت جائزة لكان قولهم: (لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة) كقول الأمم لأنبيائهم: (لن نؤمن إلا بإحياء ميت) في أنه لا يستعظم ولا تأخذهم الصاعقة.

وثانيها: قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ ۚ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ۚ﴾ [النساء: ١٥٣]، فسمى ذلك ظلمًا وعاقبهم في الحال، فلو كانت الرؤية جائزة لجرى سؤالهم لها مجرى من يسأل معجزة زائدة.

فإن قلت: أليس إنه سبحانه وتعالى قد أجرى إنزال الكتاب من السماء مجرى الرؤية في كون كل واحد منهما عتوًّا، فكما أن إنزال الكتاب غير ممتنع في نفسه فكذا سؤال الرؤية.

قلت: الظاهر يقتضي كون كل واحد منهما ممتنعًا ترك العمل به في إنزال الكتاب فيبقى معمولاً به في الرؤية.

وثالثها: قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا ۗ لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوًّا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٢١] فالرؤية لو كانت جائزة وهي عند مجيزها من أعظم المنافع لم يكن التماسها عتوًّا؛ لأن من سأل الله تعالى نعمة في الدين أو الدنيا لم يكن عاتيًا، وجرى ذلك مجرى ما يقال: لن نؤمن لك حتى يحيي الله بدعائك هذا الميت.

واعلم أن هذه الوجوه مشتركة في حرف واحد وهو أن الرؤية لو كانت جائزة لما كان سؤالها عتوًا ومنكرًا، وذلك ممنوع.

وقوله: (إن طلب سائر المنافع من النقل من طعام إلى طعام لما كان ممكنًا لم يكن طالبه عاتيًا) وكذا القول في طلب سائر المعجزات.

قلنا: ولِمَ قلت: إنه لما كان طالب ذلك الممكن ليس بعاتٍ وجب أن يكون طالب كل ممكن غير عاتٍ، والاعتماد في مثل هذا الموضع على ضروب الأمثلة لا يليق بأهل العلم، وكيف وأن الله تعالى ما ذكر الرؤية إلا وذكر معها شيئًا ممكنًا حكمنا بجوازه بالاتفاق، وهو إما نزول الكتاب من السماء أو نزول الملائكة. وأثبت صفة العتو على مجموع الأمرين، وذلك كالدلالة القاطعة في أن صفة العتو ما حصلت لأجل كون المطلوب ممتنعًا.

أما قول أبي الحسين: الظاهر يقتضي كون الكل ممتنعًا ترك العمل به في البعض فيبقى معمولاً به في الباقي.

قلنا: إنك ما أقمت دليلاً على أن الاستعظام لا يتحقق إلا إذا كان المطلوب ممتنعًا، وإنما عولت فيه على ضروب الأمثلة، والمثال لا ينفع في هذا الباب، فبطل قولك: (الظاهر يقتضي كون الكل ممتنعًا). فظهر بما قلنا سقوط كلام المعتزلة.

فإن قال قائل: فما السبب في استعظام سؤال الرؤية؟

الجواب في ذلك يحتمل وجوهًا:

أحدها: أن رؤية الله تعالى لا تحصل إلا في الآخرة، فكان طلبها في الدنيا مستنكرًا.

وثانيها: أن حكم الله تعالى أن يزيل التكليف عن العبد حال ما يرى الله، فكان طلب الرؤية طلبًا لإزالة التكليف، وهذا على قول المعتزلة أَوْلى؛ لأن الرؤية تتضمن العلم الضروري والعلم الضروري ينافي التكليف.

وثالثها: أنه لما تمت الدلائل على صدق المدعي كان طلب الدلائل الزائدة تعنتًا والمتعنت يستوجب التعنيف.

ورابعها: لا يمتنع أن يعلم الله تعالى أن في منع الخلق عن رؤيته سبحانه في الدنيا ضربًا من المصلحة المهمة؛ فلذلك استنكر طلب الرؤية في الدنيا كما علم أن في إنزال الكتاب من السماء وإنزال الملائكة من السماء - مفسدة عظيمة فلذلك استنكر طلب ذلك، والله أعلم.

البحث الثاني : للمفسرين في الصاعقة قولان:

الأول: أنها هي الموت، وهو قول الحسن وقتادة، واحتجوا عليه بقوله تعالى: ﴿فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الزمر: ٦٨]، وهذا ضعيف لوجوه:

أحدها: قوله تعالى: ﴿فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾ ولو كانت الصاعقة هي الموت لامتنع كونهم ناظرين إلى الصاعقة.

وثانيها: أنه تعالى قال في حق موسى: ﴿وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾ [الأعراف: ١٤٣] أثبت الصاعقة في حقه مع أنه لم يكن ميتًا لأنه قال: ﴿فَلَمَّآ أَفَاقَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] والإفاقة لا تكون عن الموت بل عن الغشي.

وثالثها: أن الصاعقة هي التي تصعق وذلك إشارة إلى سبب الموت.

ورابعها: أن ورودها وهم مشاهدون لها أعظم في باب العقوبة منها إذا وردت بغتة وهم لا يعلمون. ولذلك قال: ﴿وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾ منبهًا على عظم العقوبة.

القول الثاني: - وهو قول المحققين -: إن الصاعقة هي سبب الموت، ولذلك قال في سورة الأعراف: ﴿فَلَمَّآ أَخَذَتْهُمُ ٱلرَّجْفَةُ﴾ [الأعراف: ١٥٥] واختلفوا في أن ذلك السبب أي شيء كان على ثلاثة أوجه:

أحدها: أنها نار وقعت من السماء فأحرقتهم.

وثانيها: صيحة جاءت من السماء.

وثالثها: أرسل الله تعالى جنودًا سمعوا بحسها فخروا صعقين ميتين يومًا وليلة.

أما قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَٰكُم مِّنۢ بَعْدِ مَوْتِكُمْ﴾ فلأن البعث قد (لا) يكون إلا بعد الموت، كقوله تعالى: ﴿فَضَرَبْنَا عَلَىٰٓ ءَاذَانِهِمْ فِي ٱلْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا ۝١١ ثُمَّ بَعَثْنَٰهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ ٱلْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوٓا۟

﴿أَمَدًا﴾ [الكهف: ١١، ١٢]. فإن قلت: هل دخل موسى عليه السلام في هذا الكلام؟ قلت: لا، لوجهين:

الأول: أنه خطاب مشافهة فلا يجب أن يتناول موسى عليه السلام.

الثاني: أنه لو تناول موسى لوجب تخصيصه بقوله تعالى في حق موسى: ﴿فَلَمَّآ أَفَاقَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] مع أن لفظة الإفاقة لا تستعمل في الموت، وقال ابن قتيبة: إن موسى عليه السلام قد مات. وهو خطأ لما بيناه.

أما قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ فالمراد أنه تعالى إنما بعثهم بعد الموت في دار الدنيا ليكلفهم وليتمكنوا من الإيمان ومن تلافي ما صدر عنهم من الجرائم، أما أنه كلفهم فلقوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ ولفظ الشكر يتناول جميع الطاعات لقوله تعالى: ﴿ٱعْمَلُوٓاْ ءَالَ دَاوُۥدَ شُكْرًا﴾ [سبأ: ١٣].

فإن قيل: كيف يجوز أن يكلفهم وقد أماتهم، ولو جاز ذلك فلمَ لا يجوز أن يكلف أهل الآخرة إذا بعثهم بعد الموت؟

قلنا: الذي يمنع من تكليفهم في الآخرة ليس هو الإماتة ثم الإحياء، وإنما يمنع من ذلك أنه قد اضطرهم يوم القيامة إلى معرفته وإلى معرفة ما في الجنة من اللذات وما في النار من الآلام، وبعد العلم الضروري لا تكليف، فإذا كان المانع هو هذا لم يمتنع في هؤلاء الذين أماتهم الله بالصاعقة أن لا يكون قد اضطرهم، وإذا كان كذلك صح أن يكلفوا من بعد ويكون موتهم ثم الإحياء بمنزلة النوم أو بمنزلة الإغماء. ونقل عن الحسن البصري أنه تعالى قطع آجالهم بهذه الإماتة ثم أعادهم، كما أحيا الذي أماته حين مر على قرية وهي خاوية على عروشها، وأحيا الذين أماتهم بعدما خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت. وهذا ضعيف لأنه تعالى ما أماتهم بالصاعقة إلا وقد كتب وأخبر بذلك، فصار ذلك الوقت أجلاً لموتهم الأول ثم الوقت الآخر أجلاً لحياتهم.

وأما استدلال المعتزلة بقوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ على أنه تعالى يريد الإيمان من الكل، فجوابنا عنه قد تقدم مرارًا فلا حاجة إلى الإعادة.

قوله تعالى: ﴿وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْغَمَامَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْمَنَّ وَٱلسَّلْوَىٰ كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿٥٧﴾﴾

اعلم أن هذا هو الإنعام السابع الذي ذكره الله تعالى، وقد ذكر الله تعالى هذه الآية بهذه الألفاظ في سورة الأعراف، وظاهر هذه الآية يدل على أن هذا الإظلال كان بعد أن بعثهم؛ لأنه تعالى قال: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَٰكُم مِّنۢ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٥٦﴾ وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْغَمَامَ﴾ بعضه معطوف على بعض، وإن كان لا يمتنع خلاف ذلك؛ لأن الغرض تعريف النعم التي خصهم الله تعالى بها.

قال المفسرون: ﴿وَظَلَّلْنَا﴾ وجعلنا الغمام تظلكم، وذلك في التيه سَخَّر الله لهم السحاب يسير بسيرهم يظلهم من الشمس، وينزل عليهم المن وهو الترنجبين مثل الثلج، من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس، لكل إنسان صاع، ويبعث الله إليهم السلوى وهي السمانى فيذبح الرجل منها ما يكفيه ﴿كُلُوا﴾ على إرادة القول. ﴿وَمَا ظَلَمُونَا﴾ يعني فظلموا بأن كفروا هذه النعم أو بأن أخذوا أَزْيد مما أُطلق لهم في أخذه أو بأن سألوا غير ذلك الجنس، وما ظلمونا، فاختصر الكلام بحذفه لدلالة ﴿وَمَا ظَلَمُونَا﴾ عليه.

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَٰذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ ۚ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ ﴿٥٨﴾ فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ﴿٥٩﴾﴾

اعلم أن هذا هو الإنعام الثامن، وهذه الآية معطوفة على النعم المتقدمة؛ لأنه تعالى كما بَيَّن نعمه عليهم بأن ظلل عليهم من الغمام، وأنزل (عليهم) من المن والسلوى وهو من النعم العاجلة، أتبعه بنعمه عليهم في باب الدين حيث أمرهم بما يمحو ذنوبهم، وبَيَّن لهم طريق المخلص مما استوجبوه من العقوبة.

واعلم أن الكلام في هذه الآية على نوعين:

النوع الأول: ما يتعلق بالتفسير فنقول: أما قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَٰذِهِ الْقَرْيَةَ﴾ فاعلم أنه أمر تكليف، ويدل عليه وجهان:

الأول: أنه تعالى أمر بدخول الباب سُجدًا، وذلك فعل شاق فكان الأمر به تكليفًا، ودخول الباب سجدًا مشروط بدخول القرية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فثبت أن الأمر بدخول القرية أمر تكليف لا أمر إباحة.

الثاني: أن قوله: ﴿ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِكُمْ﴾ [المائدة: ٢١] دليل على ما ذكرناه. أما القرية فظاهر القرآن لا يدل على عينها، وإنما يرجع في ذلك إلى الأخبار، وفيه أقوال:

أحدها: - وهو اختيار قتادة والربيع وأبي مسلم الأصفهاني - أنها بيت المقدس، واستدلوا عليه بقوله تعالى في سورة المائدة: ﴿ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ [المائدة: ٢١]، ولا شك أن المراد بالقرية في الآيتين واحد.

وثانيها: أنها نفس مصر.

وثالثها: - وهو قول ابن عباس وأبي زيد - أنها أريحاء وهي قريبة من بيت المقدس، واحتج

هؤلاء على أنه لا يجوز أن تكون تلك القرية بيت المقدس لأن الفاء في قوله تعالى: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ تقتضي التعقيب، فوجب أن يكون ذلك التبديل وقع منهم عقيب هذا الأمر في حياة موسى، لكن موسى مات في أرض التيه ولم يدخل بيت المقدس، فثبت أنه ليس المراد من هذه القرية بيت المقدس. وأجاب الأولون بأنه ليس في هذه الآية: أنا قلنا ادخلوا هذه القرية على لسان موسى أو على لسان يوشع، وإذا حملناه على لسان يوشع زال الإشكال.

وأما قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا﴾ فقد مر تفسيره في قصة آدم عليه السلام وهو أمر إباحة.

أما قوله تعالى: ﴿وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا﴾ ففيه بحثان:

الأول: اختلفوا في الباب على وجهين:

أحدهما: - وهو قول ابن عباس والضحاك ومجاهد وقتادة - أنه باب يدعى باب الحطة من بيت المقدس.

وثانيهما: حكى الأصم عن بعضهم أنه عني بالباب جهة من جهات القرية ومدخلاً إليها.

الثاني: اختلفوا في المراد بالسجود: فقال الحسن: أراد به نفس السجود الذي هو إلصاق الوجه بالأرض. وهذا بعيد لأن الظاهر يقتضي وجوب الدخول حال السجود، فلو حملنا السجود على ظاهره لامتنع ذلك.

ومنهم من حمله على غير السجود، وهؤلاء ذكروا وجهين:

الأول: رواية سعيد بن جبير عن ابن عباس أن المراد هو الركوع؛ لأن الباب كان صغيرًا ضيقًا يحتاج الداخل فيه إلى الانحناء. وهذا بعيد لأنه لو كان ضيقًا لكانوا مضطرين إلى دخوله ركعًا فما كان يحتاج فيه إلى الأمر.

الثاني: أراد به الخضوع. وهو الأقرب؛ لأنه لما تَعَذَّر حمله على حقيقة السجود وجب حمله على التواضع؛ لأنهم إذا أخذوا في التوبة فالتائب عن الذنب لا بد أن يكون خاضعًا مستكينًا.

أما قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا حِطَّةٌ﴾ ففيه وجوه:

أحدها: - وهو قول القاضي - المعنى أنه تعالى بعد أن أمرهم بدخول الباب على وجه الخضوع أمرهم بأن يقولوا ما يدل على التوبة؛ وذلك لأن التوبة صفة القلب، فلا يطلع الغير عليها، فإذا اشتهر واحد بالذنب ثم تاب بعده لزمه أن يحكي توبته لمن شاهد منه الذنب؛ لأن التوبة لا تتم إلا به، إذ الأخرس تصح توبته وإن لم يوجد منه الكلام، بل لأجل تعريف الغير عدوله عن الذنب إلى التوبة، ولإزالة التهمة عن نفسه، وكذلك مَن عُرف بمذهب خطأ ثم تبين له الحق، فإنه يلزمه أن يُعَرف إخوانه الذين عرفوه بالخطأ عدوله عنه؛ لتزول عنه التهمة في الثبات على الباطل وليعودوا إلى موالاته بعد معاداته؛ فلهذا السبب ألزم الله تعالى بني إسرائيل مع

الخضوع الذي هو صفة القلب أن يذكروا اللفظ الدال على تلك التوبة وهو قوله: ﴿وَقُولُواْ حِطَّةٌ﴾، فالحاصل أنه أمَر القوم بأن يدخلوا الباب على وجه الخضوع وأن يذكروا بلسانهم التماس حط الذنوب حتى يكونوا جامعين بين ندم القلب وخضوع الجوارح والاستغفار باللسان، وهذا الوجه أحسن الوجوه وأقربها إلى التحقيق.

ثانيها: - قول الأصم - إن هذه اللفظة من ألفاظ أهل الكتاب. أي لا يعرف معناها في العربية.

وثالثها: قال صاحب الكشاف: (حطة) فِعلة من الحط كالجِلسة والرِّكبة، وهي خبر مبتدأ محذوف أي مسألتنا حطة أو أمرك حطة، والأصل النصب بمعنى حط عنا ذنوبنا حطة، وإنما رُفعت لتعطي معنى الثبات كقوله:

صَبرٌ جَميلٌ فَكِلانا مُبتَلى

والأصل صبرًا، على تقدير اصبر صبرًا، وقرأ ابن أبي عبلة بالنصب.

ورابعها: - قول أبي مسلم الأصفهاني - معناه أمْرنا حطة أي أن نحط في هذه القرية ونستقر فيها. وزَيَّف القاضي ذلك بأن قال: لو كان المراد ذلك لم يكن غفران خطاياهم متعلقًا به، ولكن قوله: ﴿وَقُولُواْ حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَٰيَٰكُمْ﴾ يدل على أن غفران الخطايا كان لأجل قولهم حطة، ويمكن الجواب عنه بأنهم لما حطوا في تلك القرية حتى يدخلوا سجدًا مع التواضع، كان الغفران متعلقًا به.

وخامسها: - قول القفال - معناه: اللهم حط عنا ذنوبنا فإنا إنما انحططنا لوجهك وإرادة التذلل لك، فحُط عنا ذنوبنا.

فإن قال قائل: هل كان التكليف واردًا بذكر هذه اللفظة بعينها أم لا؟

قلنا: روي عن ابن عباس أنهم أُمروا بهذه اللفظة بعينها. وهذا محتمل ولكن الأقرب خلافه لوجهين:

أحدهما: أن هذه اللفظة عربية وهم ما كانوا يتكلمون بالعربية.

وثانيهما: - وهو الأقرب - أنهم أُمروا بأن يقولوا قولاً دالاً على التوبة والندم والخضوع حتى إنهم لو قالوا مكان قولهم: ﴿حِطَّةٌ﴾ اللهم إنا نستغفرك ونتوب إليك. لكان المقصود حاصلاً؛ لأن المقصود من التوبة إما القلب وإما اللسان: أما القلب فالندم، وأما اللسان فذكر لفظ يدل على حصول الندم في القلب، وذلك لا يتوقف على ذكر لفظة بعينها.

أما قوله تعالى: ﴿نَّغْفِرْ لَكُمْ﴾ فالكلام في المغفرة قد تقدم.

ثم هاهنا بحثان:

الأول: أن قوله: ﴿نَّغْفِرْ لَكُمْ﴾ ذكره الله تعالى في معرض الامتنان، ولو كان قَبول التوبة واجبًا عقلاً - على ما تقوله المعتزلة - لَمَا كان الأمر كذلك، بل كان أداء للواجب، وأداء الواجب لا يجوز ذكره في معرض الامتنان.

الثاني: هاهنا قراءات: أحدها: قرأ أبو عمرو وابن المنادي بالنون وكسر الفاء. وثانيها: قرأ نافع بالياء وفتحها. وثالثها: قرأ الباقون من أهل المدينة وجبلة عن المفضل بالتاء وضمها وفتح الفاء، ورابعها: قرأ الحسن وقتادة وأبو حيوة والجحدري بالياء وضمها وفتح الفاء.

قال القفال: والمعنى في هذه القراءات كلها واحد؛ لأن الخطيئة إذا غفرها الله تعالى فقد غُفرت وإذا غُفرت فإنما يغفرها الله، والفعل إذا تقدم الاسم المؤنث وحال بينه وبين الفاعل حائل جاز التذكير والتأنيث كقوله: ﴿وَأَخَذَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ ٱلصَّيْحَةُ﴾ [هود: ٦٧] والمراد من الخطيئة الجنس لا الخطيئة الواحدة بالعدد.

أما قوله تعالى: ﴿خَطَـٰيَـٰكُمْ﴾ ففيه قراءات:

أحدها: قرأ الجحدري (خطيئتكم) بمدة وهمزة وتاء مرفوعة بعد الهمزة على واحدة. وثانيها: الأعمش (خطيئاتكم) بمدة وهمزة وألف بعد الهمزة قبل التاء وكسر التاء. وثالثها: الحسن كذلك إلا أنه يرفع التاء. ورابعها: الكسائي (خطاياكم) بهمزة ساكنة بعد الطاء قبل الياء، وخامسها: ابن كثير بهمزة ساكنة بعد الياء وقبل الكاف. وسادسها: الكسائي بكسر الطاء والتاء، والباقون بإمالة الياء فقط.

أما قوله تعالى: ﴿وَسَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ فإما أن يكون المراد من المحسن من كان محسنًا بالطاعة في هذا التكليف أو من كان محسنًا بطاعات أخرى في سائر التكاليف:

أما على التقدير الأول: فالزيادة الموعودة يمكن أن تكون من منافع الدنيا وأن تكون من منافع الدين: أما الاحتمال الأول: - وهو أن تكون من منافع الدنيا - فالمعنى أن من كان محسنًا بهذه الطاعة فإنا نزيده سعة في الدنيا ونفتح عليه قرى غير هذه القرية، وأما الاحتمال الثاني: - وهو أن تكون من منافع الآخرة - فالمعنى أن من كان محسنًا بهذه الطاعة والتوبة فإنا نغفر له خطاياه ونزيده على غفران الذنوب إعطاء الثواب الجزيل، كما قال: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦]، أي: نجازيهم بالإحسان إحسانًا وزيادة كما جعل الثواب للحسنة الواحدة عشرًا، وأكثر من ذلك.

وأما إن كان المراد من (المحسنين) من كان محسنًا بطاعات أخرى بعد هذه التوبة، فيكون المعنى أنا نجعل دخولكم الباب سجدًا وقولكم حطة - مؤثرًا في غفران الذنوب، ثم إذا أتيتم بعد ذلك بطاعات أخرى أعطيناكم الثواب على تلك الطاعات الزائدة، وفي الآية تأويل آخر، وهو أن المعنى: من كان خاطئًا غفرنا له ذنبه بهذا الفعل، ومن لم يكن خاطئًا بل كان محسنًا زدنا في إحسانه، أي كتبنا تلك الطاعة في حسناته وزدناه زيادة منا فيها، فتكون المغفرة للمؤمنين والزيادة للمطيعين.

أما قوله تعالى: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟﴾ ففيه قولان:

الأول: قال أبو مسلم: قوله تعالى: ﴿فَبَدَّلَ﴾ يدل على أنهم لم يفعلوا ما أُمروا به، لا على

أنهم أتوا له ببدل، والدليل عليه أن تبديل القول قد يستعمل في المخالفة، قال تعالى: ﴿سَيَقُولُ لَكَ ٱلْمُخَلَّفُونَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ﴾ [الفتح: ١١] إلى قوله: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا۟ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [الفتح: ١٥] ولم يكن تبديلهم إلا الخلاف في الفعل لا في القول، فكذا هاهنا، فيكون المعنى أنهم لما أُمروا بالتواضع وسؤال المغفرة، لم يمتثلوا أمر الله ولم يلتفتوا إليه.

الثاني: - وهو قول جمهور المفسرين - إن المراد من التبديل أنهم أتوا ببدل له؛ لأن التبديل مشتق من البدل، فلا بد من حصول البدل، وهذا كما يقال: (فلان بَدَّل دينه) يفيد أنه انتقل من دين إلى دين آخر، ويؤكد ذلك قوله تعالى: ﴿قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ﴾ ثم اختلفوا في أن ذلك القول والفعل أي شيء كان:

فروي عن ابن عباس أنهم دخلوا الباب الذي أُمروا أن يدخلوا فيه سجدًا زاحفين على أستاههم، قائلين حنطة من شعيرة. وعن مجاهد أنهم دخلوا على أدبارهم وقالوا: (حنطة) استهزاء، وقال ابن زيد: استهزاء بموسى. وقالوا: ما شاء موسى أن يلعب بنا إلا لعب بنا، حطة حطة، أي شيء حطة؟!

أما قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟﴾ فإنما وصفهم الله بذلك إما لأنهم سعوا في نقصان خيراتهم في الدنيا والدين، أو لأنهم أضروا بأنفسهم، وذلك ظلم على ما تقدم.

أما قوله تعالى: ﴿فَأَنزَلْنَا عَلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ رِجْزًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ ففيه بحثان:

الأول: أن في تكرير: ﴿ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟﴾ زيادة في تقبيح أمرهم، وإيذانًا بأن إنزال الرجز عليهم لظلمهم.

الثاني: أن الرجز هو العذاب، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ ٱلرِّجْزُ﴾ [الأعراف: ١٣٤] أي العقوبة، وكذا قوله تعالى: ﴿لَئِن كَشَفْتَ عَنَّا ٱلرِّجْزَ﴾ [الأعراف: ١٣٤] وذكر الزجاج أن الرجز والرجس معناهما واحد وهو العذاب. وأما قوله: ﴿وَيُذْهِبَ عَنكُمْ رِجْزَ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾ [الأنفال: ١١] فمعناه لطخه وما يدعو إليه من الكفر.

ثم إن تلك العقوبة أي شيء كانت؟ لا دلالة في الآية عليه، فقال ابن عباس: مات منهم بالفجأة أربعة وعشرون ألفًا في ساعة واحدة. وقال ابن زيد: بعث الله عليهم الطاعون حتى مات من الغداة إلى العشي خمس وعشرون ألفًا، ولم يبق منهم أحد.

أما قوله تعالى: ﴿بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ﴾ فالفسق هو الخروج المضر، يقال: (فسقت الرطبة) إذا خرجت من قشرها، وفي الشرع عبارة عن الخروج من طاعة الله إلى معصيته، قال أبو مسلم: هذا الفسق هو الظلم المذكور في قوله تعالى: ﴿عَلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟﴾ وفائدة التكرار التأكيد. والحق أنه غير مكرر لوجهين:

الأول: أن الظلم قد يكون من الصغائر، وقد يكون من الكبائر، ولذلك وصف الله الأنبياء بالظلم في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾ [الأعراف: ٢٣] ولأنه تعالى قال: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ

﴿عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣] ولو لم يكن الظلم إلا عظيمًا لكان ذكر العظيم تكريرًا، والفسق لا بد وأن يكون من الكبائر، فلما وصفهم الله بالظلم أولاً وصفهم بالفسق، ثانيًا: ليعرف أن ظلمهم كان من الكبائر لا من الصغائر.

الثاني: يحتمل أنهم استحقوا اسم الظالم بسبب ذلك التبديل فنزل الرجز عليهم من السماء بسبب ذلك التبديل بل للفسق الذي كانوا فعلوه قبل ذلك التبديل، وعلى هذا الوجه يزول التكرار.

النوع الثاني من الكلام في هذه الآية: اعلم أن الله تعالى ذكر هذه الآية في سورة الأعراف وهو قوله: ﴿وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ ٱسْكُنُواْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ وَكُلُواْ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُواْ حِطَّةٌ وَٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ سُجَّدًا نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطِيٓـَٰٔتِكُمْ سَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٦١﴾ فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِجْزًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ بِمَا كَانُواْ يَظْلِمُونَ﴾ [الأعراف: ١٦١، ١٦٢] واعلم أن من الناس من يحتج بقوله تعالى: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ﴾ على أن ما ورد به التوقيف من الأذكار أنه غير جائز تغييرها ولا تبديلها بغيرها، وربما احتج أصحاب الشافعي رضي الله عنه في أنه لا يجوز تحريم الصلاة بلفظ التعظيم والتسبيح، ولا تجوز القراءة بالفارسية. وأجاب أبو بكر الرازي بأنهم إنما استحقوا الذم لتبديلهم القول إلى قول آخر يضاد معناه معنى الأول، فلا جرم استوجبوا الذم، فأما مَن غَيَّر اللفظ مع بقاء المعنى فليس كذلك، والجواب أن ظاهر قوله: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ﴾ يتناول كل مَن بَدَّل قولاً بقول آخر، سواء اتفق القولان في المعنى أو لم يتفقا، **وهاهنا سؤالات:**

السؤال الأول: لمَ قال في سورة البقرة: ﴿وَإِذْ قُلْنَا﴾ وقال في الأعراف: ﴿وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ﴾ [الأعراف: ١٦١]؟

الجواب أن الله تعالى صرح في أول القرآن بأن قائل هذا القول هو الله تعالى إزالة للإبهام، ولأنه ذكر في أول الكلام: ﴿ٱذْكُرُواْ نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ٤٠] ثم أخذ يعدد (نعمه) نعمة نعمة، فاللائق بهذا المقام أن يقول: ﴿وَإِذْ قُلْنَا﴾ أما في سورة الأعراف فلا يبقى في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ﴾ إبهام بعد تقديم التصريح به في سورة البقرة.

السؤال الثاني: لمَ قال في البقرة: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُواْ﴾ وفي الأعراف: ﴿ٱسْكُنُواْ﴾ [الأعراف: ١٦١]؟

الجواب: الدخول مقدم على السكون، ولا بد منهما، فلا جرم ذكر الدخول في السورة المتقدمة والسكون في السورة المتأخرة.

السؤال الثالث: لمَ قال في البقرة: ﴿فَكُلُواْ﴾ بالفاء وفي الأعراف: ﴿وَكُلُواْ﴾ [الأعراف: ٣١] بالواو؟

والجواب هاهنا هو الذي ذكرناه في قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا﴾ وفي الأعراف: ﴿فَكُلَا﴾ [الأعراف: ١٩].

السؤال الرابع: لمَ قال في البقرة: ﴿نَّغۡفِرۡ لَكُمۡ خَطَـٰيَـٰكُمۡۚ﴾ وفي الأعراف: ﴿نَّغۡفِرۡ لَكُمۡ خَطِيٓـَٰٔتِكُمۡۚ﴾ [الأعراف: ١٦١] ؟

الجواب: الخطايا جمع الكثرة والخطيئات جمع السلامة فهو للقلة، وفي سورة البقرة لما أضاف ذلك القول إلى نفسه فقال: ﴿وَإِذۡ قُلۡنَا ٱدۡخُلُواْ هَٰذِهِ ٱلۡقَرۡيَةَ﴾ لا جرم قرن به ما يليق بجوده وكرمه وهو غفران الذنوب الكثيرة، فذكر بلفظ الجمع الدال على الكثرة، وفي (الأعراف) لما لم يضف ذلك إلى نفسه بل قال: ﴿وَإِذۡ قِيلَ لَهُمُ﴾ [الأعراف: ١٦١] لا جرم ذكر ذلك بجمع القلة، فالحاصل أنه لما ذكر الفاعل ذكر ما يليق بكرمه من غفران الخطايا الكثيرة، وفي (الأعراف) لما لم يسم الفاعل لم يذكر اللفظ الدال على الكثرة.

السؤال الخامس: لمَ ذكر قوله: ﴿رَغَدٗا﴾ في البقرة، وحذفه في الأعراف؟

الجواب عن هذا السؤال كالجواب في الخطايا والخطيئات؛ لأنه لما أسند الفعل إلى نفسه لا جرم ذكر معه الإنعام الأعظم وهو أن يأكلوا رغدًا، وفي الأعراف لما لم يسند الفعل إلى نفسه لم يذكر الإنعام الأعظم فيه.

السؤال السادس: لمَ ذكر في البقرة: ﴿وَٱدۡخُلُواْ ٱلۡبَابَ سُجَّدٗا وَقُولُواْ حِطَّةٞ﴾ وفي الأعراف قدَّم المؤخر؟

الجواب: الواو للجمع المطلق، وأيضًا فالمخاطبون بقوله: ﴿وَٱدۡخُلُواْ ٱلۡبَابَ سُجَّدٗا وَقُولُواْ حِطَّةٞ﴾ يحتمل أن يقال: إن بعضهم كانوا مذنبين والبعض الآخر ما كانوا مذنبين، فالمذنب لا بد أن يكون اشتغاله بحط الذنوب مقدمًا على الاشتغال بالعبادة؛ لأن التوبة عن الذنب مقدمة على الاشتغال بالعبادات المستقبلة لا محالة، فلا جرم كان تكليف هؤلاء أن يقولوا أولاً: (حطة) ثم يدخلوا الباب سجدًا، وأما الذي لا يكون مذنبًا فالأَوْلى به أن يشتغل أولاً بالعبادة ثم يذكر التوبة، ثانيًا: على سبيل هضم النفس وإزالة العجب في فعل تلك العبادة، فهؤلاء يجب أن يدخلوا الباب سجدًا أولاً ثم يقولوا حطة ثانيًا، فلما احتمل كون أولئك المخاطبين منقسمين إلى هذين القسمين، لا جرم ذكر الله تعالى حكم كل واحد منهما في سورة أخرى.

السؤال السابع: لمَ قال: ﴿وَسَنَزِيدُ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ في البقرة مع الواو، وفي الأعراف: ﴿سَنَزِيدُ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ [الأعراف: ١٦١] من غير الواو؟

الجواب: أما في الأعراف فذكر فيه أمرين: أحدهما: قول الحطة وهو إشارة إلى التوبة، وثانيها: دخول الباب سجدًا وهو إشارة إلى العبادة، ثم ذكر جزاءين: أحدهما: قوله تعالى: ﴿نَّغۡفِرۡ لَكُمۡ خَطَـٰيَـٰكُمۡۚ﴾ وهو واقع في مقابلة قول الحطة. والآخر: قوله: ﴿وَسَنَزِيدُ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ وهو واقع في مقابلة دخول الباب سجدًا، فترك الواو يفيد توزع كل واحد من الجزاءين على كل واحد من الشرطين. وأما في سورة البقرة فيفيد كون مجموع المغفرة والزيادة جزاء واحدًا لمجموع الفعلين، أعني دخول الباب وقول الحطة.

السؤال الثامن: قال الله تعالى في سورة البقرة: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ قَوۡلًا﴾ وفي الأعراف: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡ قَوۡلًا﴾[الأعراف: ١٦٢] فما الفائدة في زيادة كلمة (منهم) في الأعراف؟

الجواب: سبب زيادة هذه اللفظة في سورة الأعراف أن أول القصة هاهنا مبني على التخصيص بلفظ (من) لأنه تعالى قال: ﴿وَمِن قَوۡمِ مُوسَىٰٓ أُمَّةٞ يَهۡدُونَ بِٱلۡحَقِّ وَبِهِۦ يَعۡدِلُونَ﴾[الأعراف: ١٥٩] فذكر أن منهم من يفعل ذلك، ثم عَدَّد صنوف إنعامه عليهم وأوامره لهم، فلما انتهت القصة قال الله تعالى: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡ﴾[الأعراف: ١٦٢] فذكر لفظة: (مِنْهُمْ) في آخر القصة كما ذكرها في أول القصة ليكون آخر الكلام مطابقًا لأوله، فيكون الظالمون من قوم موسى بإزاء الهادين منهم، فهناك ذكر أمة عادلة، وهاهنا ذكر أمة جابرة وكلتاهما من قوم موسى، فهذا هو السبب في ذكر هذه الكلمة في سورة الأعراف، وأما في سورة البقرة فإنه لم يذكر في الآيات التي قبل قوله: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ﴾ تمييزًا وتخصيصًا حتى يلزم في آخر القصة ذكر ذلك التخصيص، فظهر الفرق.

السؤال التاسع: لِمَ قال في البقرة: ﴿فَأَنزَلۡنَا عَلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ رِجۡزٗا﴾ وقال في الأعراف: ﴿فَأَرۡسَلۡنَا﴾[الأعراف: ١٦٢].

الجواب: الإنزال يفيد حدوثه في أول الأمر، والإرسال يفيد تسلطه عليهم واستئصاله لهم بالكلية، وذلك إنما يحدث بالآخرة.

السؤال العاشر: لِمَ قال في البقرة: ﴿بِمَا كَانُواْ يَفۡسُقُونَ﴾ وفي الأعراف: ﴿بِمَا كَانُواْ يَظۡلِمُونَ﴾[الأعراف: ١٦١]؟

الجواب: أنه تعالى لما بَيَّن في سورة البقرة كون ذلك الظلم فسقًا اكتفى بلفظ الظلم في سورة الأعراف لأجل ما تقدم من البيان في سورة البقرة، والله أعلم.

قولة تعالى: ﴿وَإِذِ ٱسۡتَسۡقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوۡمِهِۦ فَقُلۡنَا ٱضۡرِب بِّعَصَاكَ ٱلۡحَجَرَۖ فَٱنفَجَرَتۡ مِنۡهُ ٱثۡنَتَا عَشۡرَةَ عَيۡنٗاۖ قَدۡ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٖ مَّشۡرَبَهُمۡۖ كُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ مِن رِّزۡقِ ٱللَّهِ وَلَا تَعۡثَوۡاْ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُفۡسِدِينَ ۝٦٠﴾

قراءة العامة ﴿ٱثۡنَتَا عَشۡرَةَ﴾ بسكون الشين على التخفيف، وقراءة أبي جعفر بكسر الشين، وعن بعضهم بفتح الشين، والوجه هو الأول لأنه أخف وعليه أكثر القراء.

واعلم أن هذا هو الإنعام التاسع من الإنعامات المعدودة على بني إسرائيل، وهو جامع لنعم الدنيا والدين:

أما في الدنيا فلأنه تعالى أزال عنهم الحاجة الشديدة إلى الماء ولولاه لهلكوا في التيه، كما لولا إنزاله المن والسلوى لهلكوا، فقد قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلۡنَٰهُمۡ جَسَدٗا لَّا يَأۡكُلُونَ ٱلطَّعَامَ﴾[الأنبياء: ٨] وقال: ﴿وَجَعَلۡنَا مِنَ ٱلۡمَآءِ كُلَّ شَيۡءٍ حَيٍّ﴾[الأنبياء: ٣٠] بل الإنعام بالماء في التيه أعظم من

الإنعام بالماء المعتاد؛ لأن الإنسان إذا اشتدت حاجته إلى الماء في المفازة وقد انسدت عليه أبواب الرجاء لكونه في مكان لا ماء فيه ولا نبات، فإذا رزقه الله الماء من حجر ضرب بالعصا فانشق واستقى منه، عَلِم أن هذه النعمة لا يكاد يعدلها شيء من النعم.

وأما كونه من نعم الدين فلأنه من أظهر الدلائل على وجود الصانع وقدرته وعلمه، ومن أصدق الدلائل على صدق موسى عليه السلام.

وهاهنا مسائل:

المسألة الأولى: جمهور المفسرين أجمعوا على أن هذا الاستسقاء كان في التيه؛ لأن الله تعالى لما ظلل عليهم الغمام وأنزل عليهم المن والسلوى وجعل ثيابهم بحيث لا تبلى ولا تتسخ، خافوا العطش فأعطاهم الله الماء من ذلك الحجر.

وأنكر أبو مسلم حمل هذه المعجزة على أيام مسيرهم إلى التيه فقال: بل هو كلام مفرد بذاته، ومعنى الاستسقاء طلب السقيا من المطر على عادة الناس إذا أقحطوا، ويكون ما فعله الله من تفجير الحجر بالماء فوق الإجابة بالسقيا وإنزال الغيث.

والحق أنه ليس في الآية ما يدل على أن الحق هذا أو ذاك، وإن كان الأقرب أن ذلك وقع في التيه، ويدل عليه وجهان.

أحدهما: أن المعتاد في البلاد الاستغناء عن طلب الماء إلا في النادر.

الثاني: ما روي أنهم كانوا يحملون الحجر مع أنفسهم؛ لأنه صار معدًّا لذلك، فكما كان المن والسلوى ينزلان عليهم في كل غداة، فكذلك الماء ينفجر لهم في كل وقت، وذلك لا يليق إلا بأيامهم في التيه.

المسألة الثانية: اختلفوا في العصا: فقال الحسن: كانت عصا أخذها من بعض الأشجار. وقيل: كانت من آس الجنة طولها عشرة أذرع على طول موسى، ولها شعبتان تتقدان في الظلمة، والذي يدل عليه القرآن أن مقدارها كان مقدارًا يصح أن يتوكأ عليها وأن تنقلب حية عظيمة، ولا تكون كذلك إلا ولها قدر من الطول والغلظ، وما زاد على ذلك فلا دلالة عليه.

واعلم أن السكوت عن أمثال هذه المباحث واجب لأنه ليس فيها نص متواتر قاطع، ولا يتعلق بها عمل حتى يكتفى فيها بالظن المستفاد من أخبار الآحاد فالأَوْلى تركها.

المسألة الثالثة: اللام في (الحجر) إما للعهد والإشارة إلى حجر معلوم:

فروي أنه حجر طوري حمله معه، وكان مربعًا له أربعة أوجه، ينبع من كل وجه ثلاثة أعين، لكل سبط عين تسيل في جدول إلى ذلك السبط، وكانوا ستمائة ألف وسعة المعسكر اثنا عشر ميلاً، وقيل: أُهبط مع آدم من الجنة فتوارثوه حتى وقع إلى شعيب فدفعه إليه مع العصا، وقيل: هو الحجر الذي وضع عليه ثوبه حين اغتسل إذ رموه بالأدرة ففر به، فقال له جبريل: يقول الله تعالى: ارفع هذا الحجر فإن لي فيه قدرة ولك فيه معجزة. فحمله في مخلاته.

وإما للجنس، أي اضرب الشيء الذي يقال له الحجر، وعن الحسن: لم يأمروه أن يضرب حجرًا بعينه. قال: وهذا أظهر في الحجة وأبين في القدرة، وروي أنهم قالوا: كيف بنا لو أفضينا إلى أرض ليست فيها حجارة؟! فحمل حجرًا في مخلاته فحينما نزلوا ألقاه. وقيل: كان يضربه بعصاه فينفجر ويضربه بها فييبس، فقالوا: إن فقد موسى عصاه متنا عطشًا. فأوحى الله إليه لا تقرع الحجارة، وكلِّمها تطعك، واختلفوا في صفة الحجر: فقيل: كان من رخام وكان ذراعًا في ذراع. وقيل: مثل رأس الإنسان. والمختار عندنا تفويض علمه إلى الله تعالى.

المسألة الرابعة؛ الفاء في قوله: ﴿فَٱنفَجَرَتْ﴾ متعلقة بمحذوف، أي فضرب فانفجرت. أو: فإن ضربت فقد انفجرت.

بقي هنا سؤالات:

السؤال الأول: هل يجوز أن يأمره الله تعالى بأن يضرب بعصاه الحجر فينفجر من غير ضرب حتى يستغني عن تقدير هذا المحذوف؟

الجواب: لا يمتنع في القدرة أن يأمره الله تعالى بأن يضرب بعصاه الحجر، ومن قبل أن يضرب ينفجر على قدر الحاجة لأن ذلك لو قيل: إنه أبلغ في الإعجاز لكان أقرب، لكن الصحيح أنه ضرب فانفجرت لأنه تعالى لو أمَر رسوله بشيء، ثم إن الرسول لا يفعله، لصار الرسول عاصيًا، ولأنه إذا انفجر من غير ضرب صار الأمر بالضرب بالعصا عبثًا، كأنه لا معنى له، ولأن المروي في الأخبار أن تقديره: (فضرب فانفجرت) كما في قوله تعالى: ﴿فَٱنفَلَقَ﴾ [الشعراء: ٦٣] من أن المراد: فضرب فانفلق.

السؤال الثاني: أنه تعالى ذكر هاهنا: ﴿فَٱنفَجَرَتْ﴾ وفي الأعراف: ﴿فَٱنۢبَجَسَتْ﴾ [الأعراف: ١٦٠] وبينهما تناقض؛ لأن الانفجار خروج الماء بكثرة والانبجاس خروجه قليلاً.

الجواب من ثلاثة أوجه:

أحدها: الفجر الشق في الأصل، والانفجار الانشقاق، ومنه الفاجر لأنه يشق عصا المسلمين بخروجه إلى الفسق، والانبجاس اسم للشق الضيق القليل، فهما مختلفان اختلاف العام والخاص، فلا يتناقضان.

وثانيها: لعله انبجس أولاً، ثم انفجر ثانيًا، وكذا العيون، يظهر الماء منها قليلاً ثم يكثر لدوام خروجه.

وثالثها: لا يمتنع أن حاجتهم كانت تشتد إلى الماء فينفجر، أي يخرج الماء كثيرًا، ثم كانت تقل فكان الماء ينبجس أي يخرج قليلاً.

السؤال الثالث: كيف يعقل خروج المياه العظيمة من الحجر الصغير؟

الجواب: هذا السائل إما أن يسلم وجود الفاعل المختار أو ينكره: فإن سلَّم فقد زال السؤال؛ لأنه قادر على أن يخلق الجسم كيف شاء كما خلق البحار وغيرها، وإن نازع فلا فائدة له في

البحث عن معنى القرآن والنظر في تفسيره، وهذا هو الجواب عن كل ما يستبعدونه من المعجزات التي حكاها الله تعالى في القرآن من إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص، وأيضًا: فالفلاسفة لا يمكنهم القطع بفساد ذلك لأن العناصر الأربعة لها هيولى مشتركة عندهم، وقالوا: إنه يصح الكون والفساد عليها، وإنه يصح انقلاب الهواء ماء وبالعكس. وكذلك قالوا: (الهواء) إذا وضع في الكوز الفضة جمد فإنه يجتمع على أطراف الكوز قطرات الماء، فقالوا: تلك القطرات إنما حصلت لأن الهواء انقلب ماء، فثبت أن ذلك ممكن في الجملة والحوادث السفلية مطيعة للاتصالات الفلكية، فلم يكن مستبعدًا أن يحدث اتصال فلكي يقتضي وقوع هذا الأمر الغريب في هذا العالم. فثبت أن الفلاسفة لا يمكنهم الجزم بفساد ذلك.

أما المعتزلة فإنهم لما اعتقدوا كون العبد موجدًا لأفعاله لا جرم قلنا لهم: لمَ لا يجوز أن يقدر العبد على خلق الجسم؟ فذكروا في ذلك طريقين ضعيفين جدًّا سنذكرهما إن شاء الله تعالى في تفسير آية السحر، ونذكر وجه ضعفهما وسقوطهما. وإذا كان كذلك فلا يمكنهم القطع بأن ذلك من فعل الله تعالى، فتنسد عليهم أبواب المعجزات والنبوات.

أما أصحابنا فإنهم لما اعتقدوا أنه لا موجد إلا الله تعالى لا جرم جزموا أن المحدث لهذه الأفعال الخارقة للعادات هو الله تعالى، فلا جرم أمكنهم الاستدلال بظهورها على يد المدعي على كونه صادقًا.

السؤال الرابع: أتقولون: إن ذلك الماء كان مستكنًّا في الحجر ثم ظهر، أو قلب الله الهواء ماء، أو خلق الماء ابتداء؟

والجواب: أما الأول فباطل لأن الظرف الصغير لا يحوي الجسم العظيم إلا على سبيل التداخل وهو محال. أما الوجهان الأخيران فكل واحد منهما محتمل، فإن كان على الوجه الأول فقد أزال الله تعالى اليبوسة عن أجزاء الهواء وخلق الرطوبة فيها، وإن كان على الوجه الثاني فقد خلق تلك الأجزاء وخلق الرطوبة فيها.

واعلم أن الكلام في هذا الباب كالكلام فيما كان من رسول الله ﷺ في بعض الغزوات وقد ضاق بهم الماء، فوضع يده في متوضئه ففار الماء من بين أصابعه حتى استكفوا[1].

السؤال الخامس: معجزة موسى في هذا المعنى أعظم أم معجزة محمد عليه السلام؟

الجواب: كل واحدة منهما معجزة باهرة قاهرة، لكن التي لمحمد ﷺ أقوى؛ لأن نبوع الماء من الحجر معهود في الجملة، أما نبوعه من بين الأصابع فغير معتاد ألبتة، فكان ذلك أقوى.

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري في كتاب (المناقب)، باب: (علامات النبوة في الإسلام) (٣/ ١٣٠٩) حديث رقم (٣٣٧٩)، ومسلم في (صحيحه) (٤/ ١٧٨٣/ ٢٢٧٩)، كلاهما من طريق قتادة عن أنس... به. وأيضًا جاء ضمن حديث طويل لجابر من عبد الله رضي الله عنه، أخرجه البخاري في (صحيحه) (٤/ ١٥٢٦) حديث رقم (٣٩٢١) ومسلم في (صحيحه) (٢٣٠١١٤/ ٢٣٠٨/ ٣٠٠٦).

السؤال السادس: ما الحكمة في جعل الماء اثنتي عشرة عينًا؟

والجواب: أنه كان في قوم موسى كثرة، والكثير من الناس إذا اشتدت بهم الحاجة إلى الماء ثم وجدوه، فإنه يقع بينهم تشاجر وتنازع وربما أفضى ذلك إلى الفتن العظيمة، فأكمل الله تعالى هذه النعمة بأن عَيَّن لكل سبط منهم ماء معينًا لا يختلط بغيره، والعادة في الرهط الواحد أن لا يقع بينهم من التنازع مثل ما يقع بين المختلفين.

السؤال السابع: من كم وجه يدل هذا الانفجار على الإعجاز؟

والجواب: من وجوه:

أحدها: أن نفس ظهور الماء معجز.

وثانيها: خروج الماء العظيم من الحجر الصغير.

وثالثها: خروج الماء بقدر حاجتهم.

ورابعها: خروج الماء عند ضرب الحجر بالعصا.

وخامسها: انقطاع الماء عند الاستغناء عنه.

فهذه الوجوه الخمسة لا يمكن تحصيلها إلا بقدرة تامة نافذة في كل الممكنات وعِلم نافذ في جميع المعلومات وحكمة عالية على الدهر والزمان، وما ذاك إلا للحق سبحانه وتعالى!!

أما قوله تعالى: ﴿قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ﴾ فنقول: إنما علموا ذلك لأنه أَمَر كل إنسان أن لا يشرب إلا من جدول معين كيلا يختلفوا عند الحاجة إلى الماء، وأما إضافة المشرب إليهم فلأنه تعالى لما أباح لكل سبط من الأسباط ذلك الماء الذي ظهر من ذلك الشق الذي يليه، صار ذلك كالمِلك لهم وجازت إضافته إليهم.

أما قوله تعالى: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا مِن رِّزْقِ اللَّهِ﴾ ففيه حذف، والمعنى: فقلنا لهم أو قال لهم موسى: كلوا واشربوا، وإنما قال: (كلوا) لوجهين:

أحدهما: لما تقدم من ذكر المن والسلوى، فكأنه قال: كلوا من المن والسلوى الذي رزقكم الله بلا تعب ولا نصب، واشربوا من هذا الماء.

والثاني: أن الأغذية لا تكون إلا بالماء، فلما أعطاهم الماء فكأنه تعالى أعطاهم المأكول والمشروب.

واحتجت المعتزلة بهذه الآية على أن الرزق هو الحلال، قالوا: لأن أقل درجات قوله: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا﴾ الإباحة، وهذا يقتضي كون الرزق مباحًا، فلو وُجد رزق حرام لكان ذلك الرزق مباحًا وحرامًا، وإنه غير جائز.

أما قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ فالعثي أشد الفساد، فقيل لهم: لا تتمادوا في الفساد في حالة إفسادكم لأنهم كانوا متمادين فيه، والمقصود منه ما جرت العادة بين الناس من

التشاجر والتنازع في الماء عند اشتداد الحاجة إليه، فكأنه تعالى قال: إن وقع التنازع بسبب ذلك الماء فلا تبالغوا في التنازع. والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَـٰمُوسَىٰ لَن نَّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَٰحِدٍ فَٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلْأَرْضُ مِنۢ بَقْلِهَا وَقِثَّآئِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا ۖ قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ ٱلَّذِى هُوَ أَدْنَىٰ بِٱلَّذِى هُوَ خَيْرٌ ۚ ٱهْبِطُوا۟ مِصْرًا فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلْتُمْ ۗ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَٱلْمَسْكَنَةُ وَبَآءُو بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ ۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا۟ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ ۗ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا۟ وَّكَانُوا۟ يَعْتَدُونَ ﴿٦١﴾﴾

اعلم أن القراءة المعروفة ﴿يُخْرِجْ لَنَا﴾ بضم الياء وكسر الراء، ﴿تُنۢبِتُ﴾ بضم التاء وكسر التاء، وقرأ زيد بن علي (يخرج) بفتح الياء وضم الراء، (تنبت) بفتح التاء وضم الباء، ثم اعلم أن أكثر الظاهريين من المفسرين زعموا أن ذلك السؤال كان معصية. وعندنا أنه ليس الأمر كذلك، والدليل عليه أن قوله تعالى: ﴿كُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟﴾ من قبل هذه الآية عند إنزال المن والسلوى - ليس بإيجاب بل هو إباحة، وإذا كان كذلك لم يكن قولهم: ﴿لَن نَّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَٰحِدٍ فَٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ﴾ معصية لأن مَن أبيح له ضرب من الطعام يحسن منه أن يسأل غير ذلك إما بنفسه أو على لسان الرسول، فلما كان عندهم أنهم إذا سألوا موسى أن يسأل ذلك من ربه كان الدعاء أقرب إلى الإجابة، جاز لهم ذلك ولم يكن فيه معصية.

واعلم أن سؤال النوع الآخر من الطعام يحتمل أن يكون لأغراض:

الأول: أنهم لما تناولوا ذلك النوع الواحد أربعين سنة ملوه فاشتهوا غيره.

الثاني: لعلهم في أصل الخلقة ما تعودوا ذلك النوع وإنما تعودوا سائر الأنواع، ورغبة الإنسان فيما اعتاده في أصل التربية وإن كان خسيسًا - فوق رغبته فيما لم يعتده وإن كان شريفًا.

الثالث: لعلهم ملوا من البقاء في التيه فسألوا هذه الأطعمة التي لا توجد إلا في البلاد، وغرضهم الوصول إلى البلاد لا نفس تلك الأطعمة.

الرابع: أن المواظبة على الطعام الواحد سبب لنقصان الشهوة وضعف الهضم وقلة الرغبة، والاستكثار من الأنواع يعين على تقوية الشهوة وكثرة الالتذاذ، فثبت أن تبديل النوع بالنوع يصلح أن يكون مقصود العقلاء، وثبت أنه ليس في القرآن ما يدل على أنهم كانوا ممنوعين عنه، فثبت أن هذا القدر لا يجوز أن يكون معصية، ومما يؤكد ذلك أن قوله تعالى: ﴿ٱهْبِطُوا۟ مِصْرًا فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلْتُمْ﴾ كالإجابة لما طلبوا، ولو كانوا عاصين في ذلك السؤال لكانت الإجابة إليه معصية، وهي غير جائزة على الأنبياء، لا يقال: إنهم لما أبوا شيئًا اختاره الله لهم أعطاهم عاجل ما سألوه، كما قال: ﴿وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِۦ مِنْهَا﴾ [الشورى: ٢٠] لأنا نقول هذا خلاف الظاهر.

واحتجوا على أن ذلك السؤال كان معصية بوجوه:

الأول: أن قولهم: ﴿لَن نَّصۡبِرَ عَلَىٰ طَعَامٖ وَٰحِدٖ﴾ دلالة على أنهم كرهوا إنزال المن والسلوى، وتلك الكراهة معصية.

الثاني: أن قول موسى عليه السلام: ﴿أَتَسۡتَبۡدِلُونَ ٱلَّذِي هُوَ أَدۡنَىٰ بِٱلَّذِي هُوَ خَيۡرٌۚ﴾ استفهام على سبيل الإنكار، وذلك يدل على كونه معصية.

الثالث: أن موسى عليه السلام وصف ما سألوه بأنه أدنى وما كانوا عليه بأنه خير، وذلك يدل على ما قلناه.

والجواب عن الأول: أنه ليس تحت قولهم: ﴿لَن نَّصۡبِرَ عَلَىٰ طَعَامٖ وَٰحِدٖ﴾ دلالة على أنهم ما كانوا راضين به فقط، بل اشتهوا شيئًا آخر، ولأن قولهم: ﴿لَن نَّصۡبِرَ﴾ إشارة إلى المستقبل لأن كلمة (لن) للنفي في المستقبل، فلا يدل على أنهم سخطوا الواقع.

وعن الثاني: أن الاستفهام على سبيل الإنكار قد يكون لما فيه من تفويت الأنفع في الدنيا، وقد يكون لما فيه من تفويت الأنفع في الآخرة.

وعن الثالث بقريب من ذلك، فإن الشيء قد يوصف بأنه خير من حيث كان الانتفاع به حاضرًا متيقنًا ومن حيث إنه يحصل عفوًا بلا كد، كما يقال ذلك في الحاضر، فقد يقال في الغائب المشكوك فيه: (إنه أدنى) من حيث لا يتيقن، ومن حيث لا يوصل إليه إلا بالكد، فلا يمتنع أن يكون مراده: ﴿أَتَسۡتَبۡدِلُونَ ٱلَّذِي هُوَ أَدۡنَىٰ بِٱلَّذِي هُوَ خَيۡرٌۚ﴾ هذا المعنى أو بعضه، فثبت بما ذكرنا أن ذلك السؤال ما كان معصية بل كان سؤالاً مباحًا، وإذا كان كذلك فقوله تعالى: ﴿وَضُرِبَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَٱلۡمَسۡكَنَةُ وَبَآءُو بِغَضَبٖ مِّنَ ٱللَّهِۗ﴾ لا يجوز أن يكون لما تقدم بل لما ذكره الله تعالى بعد ذلك، وهو قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ كَانُواْ يَكۡفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَيَقۡتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّۗ﴾ فبيَّن أنه إنما ضرب الذلة والمسكنة عليهم، وجعلهم محل الغضب والعقاب من حيث كانوا يكفرون لا لأنهم سألوا ذلك.

المسألة الثانية: قوله تعالى: ﴿لَن نَّصۡبِرَ عَلَىٰ طَعَامٖ وَٰحِدٖ﴾ ليس المراد أنه واحد في النوع، بل إنه واحد في النهج، وهو كما يقال: (إن طعام فلان على مائدته طعام واحد) إذا كان لا يتغير عن نهجه.

المسألة الثالثة: القراءة المعروفة: ﴿وَقِثَّآئِهَا﴾ بكسر القاف، وقرأ الأعمش وطلحة (وقُثّائها) بضم القاف، والقراءة المعروفة: ﴿وَفُومِهَا﴾ بالفاء، وعن علقمة عن ابن مسعود (وثومها) وهي قراءة ابن عباس، قالوا: وهذا أوفق لذكر البصل واختلفوا في الفوم: فعن ابن عباس أنه الحنطة، وعنه أيضًا أن الفوم هو الخبز. وهو أيضًا المروي عن مجاهد وعطاء وابن زيد، وحكي عن بعض العرب: (فوموا لنا) أي اخبزوا لنا. وقيل: هو الثوم. وهو مروي أيضًا عن ابن عباس ومجاهد واختيار الكسائي، واحتجوا عليه بوجوه: الأول: أنه في حرف عبد الله بن مسعود

(وثومها). الثاني: أن المراد لو كان هو الحنطة لما جاز أن يقال: ﴿أَتَسْتَبْدِلُونَ ٱلَّذِى هُوَ أَدْنَىٰ بِٱلَّذِى هُوَ خَيْرٌ﴾ لأن الحنطة أشرف الأطعمة. الثالث: أن (الثوم) أوفق للعدس والبصل من الحنطة.

المسألة الرابعة: القراءة المعروفة: ﴿أَتَسْتَبْدِلُونَ﴾ وفي حرف أبي بن كعب: (أتبدلون) بإسكان الباء وعن زهير الفرقبي: (أدنأ) بالهمزة من الدناءة. واختلفوا في المراد بالأدنى، وضبط القول فيه أن المراد إما أن يكون أدنى في المصلحة في الدين أو في المنفعة في الدنيا، والأول غير مراد لأن الذي كانوا عليه لو كان أنفع في باب الدين من الذي طلبوه لَمَا جاز أن يجيبهم إليه، لكنه قد أجابهم إليه بقوله: ﴿ٱهْبِطُوا۟ مِصْرًا فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلْتُمْ﴾، فبقي أن يكون المراد منه المنفعة في الدنيا، ثم لا يجوز أن يكون المراد أن هذا النوع الذي أنتم عليه أفضل من الذي تطلبونه لِما بينا أن الطعام الذي يكون ألذ الأطعمة عند قوم قد يكون أخسها عند آخرين، بل المراد ما بينا أن المن والسلوى متيقن الحصول، وما يطلبونه مشكوك الحصول، والمتيقن خير من المشكوك، أو لأن هذا يحصل من غير كد ولا تعب، وذلك لا يحصل إلا مع الكد والتعب، فيكون الأول أولى.

فإن قيل: كان لهم أن يقولوا: هذا الذي يحصل عفوًا صفوًا لما كرهناه بطباعنا، كان تناوله أشق من الذي لا يحصل إلا مع الكد إذا اشتهته طباعنا.

قلنا: هب أنه وقع التعارض من هذه الجهة، لكنه وقع الترجيح بما أن الحاضر المتيقن راجع على الغائب المشكوك.

المسألة الخامسة: القراءة المعروفة: ﴿ٱهْبِطُوا۟﴾ بكسر الباء، وقرئ بضم الباء، القراءة المشهورة: ﴿مِصْرًا﴾ بالتنوين، وإنما صرفه مع اجتماع السببين فيه وهما التعريف والتأنيث لسكون وسطه كقوله: ﴿وَنُوحًا هَدَيْنَا﴾ [الأنعام: ٨٤] ﴿وَلُوطًا﴾ [الأنعام: ٨٦] وفيهما العجمة والتعريف، وإن أريد به البلد فما فيه إلا سبب واحد، وفي مصحف عبد الله وقرأ به الأعمش: (اهبطوا مصر) بغير تنوين كقوله: ﴿ٱدْخُلُوا۟ مِصْرَ﴾ [يوسف: ٩٩].

واختلف المفسرون في قوله: ﴿ٱهْبِطُوا۟ مِصْرًا﴾: روي عن ابن مسعود وأبي بن كعب ترك التنوين، وقال الحسن: الألف في (مصرًا) زيادة من الكاتب. فحينئذٍ تكون معرفة فيجب أن تُحمل على ما هو المختص بهذا الاسم وهو البلد الذي كان فيه فرعون، وهو مروي عن أبي العالية والربيع، وأما الذين قرءوا بالتنوين وهي القراءة المشهورة فقد اختلفوا: فمنهم من قال: المراد البلد الذي كان فيه فرعون ودخول التنوين فيه كدخوله في نوح ولوط. وقال آخرون: المراد الأمر بدخول أي بلد كان، كأنه قيل لهم ادخلوا بلدًا أي بلد كان؛ لتجدوا فيه هذه الأشياء.

وبالجملة فالمفسرون قد اختلفوا في أن المراد من مصر هو البلد الذي كانوا فيه أولاً أو بلد آخر:

فقال كثير من المفسرين: لا يجوز أن يكون هو البلد الذي كانوا فيه مع فرعون. واحتجوا عليه بقوله تعالى: ﴿ٱدْخُلُوا ٱلْأَرْضَ ٱلْمُقَدَّسَةَ ٱلَّتِى كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَىٰٓ أَدْبَارِكُمْ﴾ [المائدة: ٢١] والاستدلال بهذه الآية من ثلاثة أوجه:

الأول: أن قوله تعالى: ﴿ٱدْخُلُوا ٱلْأَرْضَ ٱلْمُقَدَّسَةَ﴾ إيجاب لدخول تلك الأرض، وذلك يقتضي المنع من دخول أرض أخرى.

والثاني: أن قوله: ﴿كَتَبَ ٱللَّهُ﴾ يقتضي دوام كونهم فيه.

والثالث: أن قوله: ﴿وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَىٰٓ أَدْبَارِكُمْ﴾ صريح في المنع من الرجوع عن بيت المقدس.

الرابع: أنه تعالى بعد أن أمر بدخول الأرض المقدسة قال: ﴿فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [المائدة: ٢٦] فإذا تقدم هذا الأمر ثم بين تعالى أنهم ممنوعون من دخولها هذه المدة، فعند زوال العذر وجب أن يلزمهم دخولها، وإذا كان كذلك لم يجز أن يكون المراد من مصر سواها.

فإن قيل: هذه الوجوه ضعيفة: أما الأول: فلأن قوله: ﴿ٱدْخُلُوا ٱلْأَرْضَ ٱلْمُقَدَّسَةَ﴾ أَمْر، والأمر للندب فلعلهم نُدبوا إلى دخول الأرض المقدسة مع أنهم ما مُنعوا من دخول مصر. أما الثاني: فهو كقوله: ﴿كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾ [المائدة: ٢١] فذلك يدل على دوام تلك الندبية. وأما الثالث: وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَىٰٓ أَدْبَارِكُمْ﴾ فلا نسلِّم أن معناه: (ولا ترجعوا إلى مصر) بل فيه وجهان آخران:

الأول: المراد لا تعصوا فيما أُمرتم به إذ العرب تقول لمن عصى فيما يؤمر به: (ارتد على عقبه). والمراد من هذا العصيان أن ينكر أن يكون دخول الأرض المقدسة أولى.

الثاني: أن يخصص ذلك النهي بوقت معين فقط.

قلنا: ثبت في أصول الفقه أن ظاهر الأمر للوجوب فيتم دليلنا بناء على هذا الأصل، وأيضًا: فهب أنه للندب، ولكن الإذن في تركه يكون إذنًا في ترك المندوب، وذلك لا يليق بالأنبياء.

قوله: لا نسلِّم أن المراد من قوله: ﴿وَلَا تَرْتَدُّوا﴾ (لا ترجعوا). قلنا: الدليل عليه أنه لما أمر بدخول الأرض المقدسة، ثم قال بعده: ﴿وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَىٰٓ أَدْبَارِكُمْ﴾ [المائدة: ٢١] تبادر إلى الفهم أن هذا النهي يرجع إلى ما تعلق به ذلك الأمر. قوله: أن يخصص ذلك النهي بوقت معين.

قلنا: التخصيص خلاف الظاهر.

أما أبو مسلم الأصفهاني فإنه جوز أن يكون المراد مصر فرعون، واحتج عليه بوجهين:

الأول: أنا إن قرأنا: (اهبطوا مِصْر) بغير تنوين كان لا محالة علمًا لبلد معين، وليس في العالم بلدة ملقبة بهذا اللقب سوى هذه البلدة المعينة، فوجب حمل اللفظ عليه، ولأن اللفظ إذا دار بين كونه علمًا وبين كونه صفة فحَمْله على العلم أَوْلى من حمله على الصفة مثل ظالم وحادث، فإنهما لما جاءا علمين كان حملهما على العَلَمية أولى.

أما إن قرأناه بالتنوين فإما أن نجعله مع ذلك اسم علم ونقول: إنه إنما دخل فيه التنوين

لسكون وسطه كما في (نوح ولوط) فيكون التقرير أيضًا ما تقدم بعينه، وأما إن جعلناه اسم جنس فقوله تعالى: ﴿ ٱهْبِطُواْ مِصْـرًا﴾ يقتضي التخيير، كما إذ قال: (أعتق رقبة) فإنه يقتضي التخيير بين جميع رقاب الدنيا.

الوجه الثاني: أن الله تعالى ورث بني إسرائيل أرض مصر، وإذا كانت موروثة لهم امتنع أن يحرم عليهم دخولها، بيان أنها موروثة لهم قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَٰهُم مِّن جَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ ۝٥٧ وَكُنُوزٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ﴾ [الشعراء: ٥٧، ٥٨] إلى قوله: ﴿كَذَٰلِكَ وَأَوْرَثْنَٰهَا بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [الشعراء: ٥٩] ولما ثبت أنها موروثة لهم وجب أن لا يكونوا ممنوعين من دخولها؛ لأن الإرث يفيد المِلك والمِلك مطلق للتصرف.

فإن قيل: الرجل قد يكون مالكًا للدار وإن كان ممنوعًا عن دخولها بوجه آخر، كحال من أوجب على نفسه اعتكاف أيام في المسجد، فإن داره وإن كانت مملوكة له لكنه يحرم عليه دخولها، فلمَ لا يجوز أن يقال: إن الله ورثهم مصر بمعنى الولاية والتصرف فيها، ثم إنه تعالى حرم عليهم دخولها من حيث أوجب عليهم أن يسكنوا الأرض المقدسة بقوله: ﴿ٱدْخُلُواْ ٱلْأَرْضَ ٱلْمُقَدَّسَةَ﴾ [المائدة: ٢١]؟

قلنا: الأصل أن المِلك مطلق للتصرف والمنع من التصرف خلاف الدليل.

أجاب الفريق الأول عن هاتين الحجتين اللتين ذكرهما أبو مسلم فقالوا:

أما الوجه الأول: فالجواب عنه أنا نتمسك بالقراءة المشهورة وهي التي فيها التنوين. قوله: هذه القراءة تقتضي التخيير. قلنا: نعم لكنا نخصص العموم في حق هذه البلدة المعينة بما ذكرناه من الدليل.

أما الوجه الثاني: فالجواب عنه أنا لا ننازع في أن المِلك مطلق للتصرف، ولكن قد يترك هذا الأصل لعارض كالمرهون والمستأجر، فنحن تركنا هذا الأصل لِما قدمناه من الدلالة.

أما قوله تعالى: ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ﴾ فالمعنى جُعلت الذلة محيطة بهم حتى مشتملة عليهم فهم فيها كمن يكون في القبة المضروبة أو أُلصقت بهم حتى لزمتهم ضربة لازم كما يضرب الطين على الحائط فيلزمه، والأقرب في الذلة أن يكون المراد منها ما يجري مجرى الاستحقاق كقوله تعالى فيمن يحارب ويفسد: ﴿ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَا﴾ [المائدة: ٣٣] فأما من يقول المراد به الجزية خاصة على ما قال تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩] فقوله بعيد؛ لأن الجزية ما كانت مضروبة عليهم من أول الأمر.

أما قوله تعالى: ﴿وَٱلْمَسْكَنَةُ﴾ فالمراد به الفقر والفاقة وتشديد المحنة، فهذا الجنس يجوز أن يكون كالعقوبة، ومن العلماء من عد هذا من باب المعجزات لأنه عليه السلام أخبر عن ضرب الذلة والمسكنة عليهم، ووقع الأمر كذلك فكان هذا إخبارًا عن الغيب فيكون معجزًا.

أما قوله تعالى: ﴿وَبَآءُو﴾ **ففيه وجوه**:

أحدها: البوء: الرجوع، فقوله: ﴿وَبَآءُو﴾ أي: رجعوا وانصرفوا بذلك، ولا يقال: (باء) إلا بشَرٍّ.

وثانيها: البوء: التسوية. فقوله: ﴿وَبَآءُو﴾ أي استوى عليهم غضب الله. قاله الزجاج.

وثالثها: (باءوا) أي استحقوا، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثۡمِي وَإِثۡمِكَ﴾ [المائدة: ٢٩] أي تستحق الإثمين جميعًا. وأما غضب الله فهو إرادة الانتقام.

أما قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ كَانُواْ يَكۡفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ﴾ فهو علة لما تقدم ذكره من ضرب الذلة والمسكنة عليهم وإلحاق الغضب بهم. قالت المعتزلة: لو كان الكفر حصل فيهم بخلق الله تعالى كما حصلت الذلة والمسكنة فيهم بخلقه، لَمَا كان جَعْل أحدهما جزاء الثاني أَوْلى من العكس. وجوابه المعارضة بالعلم والداعي، وأما حقيقة الكفر فقد تقدم القول فيها.

أما قوله تعالى: ﴿وَيَقۡتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّۗ﴾ فالمعنى أنهم يستحقون ما تقدم لأجل هذه الأفعال أيضًا:

وفيه سؤالات:

السؤال الأول: أن قوله تعالى: ﴿يَكۡفُرُونَ﴾ دخل تحته قتل الأنبياء فلمَ أعاد ذكره مرة أخرى؟

الجواب: المذكور هاهنا الكفر بآيات الله، وذلك هو الجهل والجحد بآياته، فلا يدخل تحته قتل الأنبياء.

السؤال الثاني: لمَ قال: ﴿بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّۗ﴾ وقتل الأنبياء لا يكون إلا على هذا الوجه؟

الجواب من وجهين:

الأول: أن الإتيان بالباطل قد يكون حقًّا لأن الآتي به اعتقده حقًّا لشبهة وقعت في قلبه وقد يأتي به مع علمه بكونه باطلاً، ولا شك أن الثاني أقبح فقوله: ﴿وَيَقۡتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّۗ﴾ أي أنهم قتلوهم من غير أن كان ذلك القتل حقًّا في اعتقادهم وخيالهم بل كانوا عالمين بقبحه ومع ذلك فقد فعلوه.

وثانيها: أن هذا التكرير لأجل التأكيد كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَدۡعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرۡهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ﴾ [المؤمنون: ١١٧] ويستحيل أن يكون لمدعي الإله الثاني برهان.

وثالثها: أن الله تعالى لو ذمهم على مجرد القتل لقالوا: أليس أن الله يقتلهم؟! ولكنه تعالى قال: القتل الصادر من الله قتل بحق، ومن غير الله قتل بغير حق.

وأما قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ﴾ فهو تأكيد بتكرير الشيء بغير اللفظ الأول، وهو بمنزلة أن يقول الرجل لعبده وقد احتمل منه ذنوبًا سلفت منه فعاقبه عند آخرها: (هذا بما عصيتني وخالفت أمري، هذا بما تجرأت عليَّ واغتررت بحلمي، هذا بكذا) فيعد عليه ذنوبه بألفاظ مختلفة تبكيتًا.

أما قوله تعالى: ﴿وَّكَانُواْ يَعۡتَدُونَ﴾ فالمراد منه الظلم، أي تجاوزوا الحق إلى الباطل.

واعلم أنه تعالى لما ذكر إنزال العقوبة بهم بَيَّن علة ذلك، فبدأ أولاً بما فعلوه في حق الله

تعالى وهو جهلهم به وجحدهم لنعمه، ثم ثناه بما يتلوه في العظم وهو قتل الأنبياء، ثم ثلَّثه بما يكون منهم من المعاصي التي تخصهم، ثم ربَّع بما يكون منهم من المعاصي المتعدية إلى الغير مثل الاعتداء والظلم، وذلك في نهاية حسن الترتيب.

فإن قيل: قال هاهنا: ﴿وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ ذكر (الحق) بالألف واللام معرفة، وقال في آل عمران: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ [آل عمران: ٢١] نكرة، وكذلك في هذه السورة: ﴿وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿١١٢﴾ لَيْسُوا سَوَاءً﴾ [آل عمران: ١١٢، ١١٣] فما الفرق؟

الجواب: الحق المعلوم فيما بين المسلمين الذي يوجب القتل، قال عليه السلام، **«لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى معانٍ ثلاث: كفر بعد إيمان، وزنا بعد إحصان، وقتل نفس بغير حق»** فالحق المذكور بحرف التعريف إشارة إلى هذا، وأما الحق المنكر فالمراد به تأكيد العموم، أي لم يكن هناك حق لا هذا الذي يعرفه المسلمون ولا غيره ألبتة.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾﴾

اعلم أن القراءة المشهورة: ﴿هَادُوا﴾ بضم الدال، وعن الضحاك ومجاهد بفتح الدال وإسكان الواو، والقراءة المعروفة (الصابئين والصابئون) بالهمزة فيهما حيث كانا، وعن نافع وشيبة والزهري (والصابين) بياء ساكنة من غير همز، (والصابون) بباء مضمومة وحذف الهمزة، وعن العمري يجعل الهمزة فيهما، وعن أبي جعفر بياءين خالصتين فهما بدل الهمزة، فأما ترك الهمزة فيحتمل وجهين. أحدهما: أن يكون من (صبا يصبو) إذا مال إلى الشيء فأحبه، والآخر: قلب الهمزة فنقول: الصابيين والصابيون، والاختيار الهمز لأنه قراءة الأكثر وإلى معنى التفسير أقرب؛ لأن أهل العلم قالوا: هو الخارج من دين إلى دين. واعلم أن عادة الله إذا ذكر وعدًا أو وعيدًا عقبه بما يضاده ليكون الكلام تامًّا فهاهنا لما ذكر حكم الكفرة من أهل الكتاب وما حل بهم من العقوبة، أخبر بما للمؤمنين من الأجر العظيم والثواب الكريم دالاً على أنه سبحانه وتعالى يجازي المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته، كما قال: ﴿لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى﴾ [النجم: ٣١] فقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ واختلف المفسرون في المراد منه، وسبب هذا الاختلاف قوله تعالى في آخر الآية: ﴿مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ فإن ذلك يقتضي أن يكون المراد من الإيمان في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ غير المراد منه في قوله تعالى: ﴿مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ﴾ ونظيره في الإشكال قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا﴾ [النساء: ١٣٦] فلأجل هذا الإشكال ذكروا وجوهًا:

أحدها: - وهو قول ابن عباس - المراد: الذين آمنوا قبل مبعث محمد بعيسى عليهما السلام مع البراءة عن أباطيل اليهود والنصارى، مثل قُس بن ساعدة، وبحيرى الراهب وحبيب النجار وزيد بن عمرو بن نفيل وورقة بن نوفل وسلمان الفارسي وأبي ذر الغفاري ووفد النجاشي، فكأنه تعالى قال: إن الذين آمنوا قبل مبعث محمد والذين كانوا على الدين الباطل الذي لليهود والذين كانوا على الدين الباطل الذي للنصارى، كل من آمن منهم بعد مبعث محمد عليه السلام بالله واليوم الآخر وبمحمد فلهم أجرهم عند ربهم.

وثانيها: أنه تعالى ذكر في أول هذه السورة طريقة المنافقين ثم طريقة اليهود، فالمراد من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ هم الذين يؤمنون باللسان دون القلب وهم المنافقون، فذكر المنافقين ثم اليهود والنصارى والصابئين، فكأنه تعالى قال: هؤلاء المبطلون كل من أتى منهم بالإيمان الحقيقي صار من المؤمنين عند الله. وهو قول سفيان الثوري.

وثالثها: المراد من قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ هم المؤمنون بمحمد عليه الصلاة والسلام في الحقيقة، وهو عائد إلى الماضي، ثم قوله تعالى: ﴿مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ﴾ يقتضي المستقبل، فالمراد: الذين آمنوا في الماضي وثبتوا على ذلك واستمروا عليه في المستقبل. وهو قول المتكلمين.

أما قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟﴾ فقد اختلفوا في اشتقاقه على وجوه:

أحدها: إنما سُموا به حين تابوا من عبادة العجل وقالوا: ﴿إِنَّا هُدْنَآ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٥٦] أي: تبنا ورجعنا. وهو عن ابن عباس.

وثانيها: سُموا به لأنهم نُسبوا إلى يهوذا أكبر ولد يعقوب، وإنما قالت العرب بالدال للتعريب، فإن العرب إذا نقلوا أسماء من العجمية إلى لغتهم غيروا بعض حروفها.

وثالثها: قال أبو عمرو بن العلاء: سُموا بذلك لأنهم يتهودون، أي يتحركون عند قراءة التوراة.

وأما النصارى ففي اشتقاق هذا الاسم وجوه:

أحدها: أن القرية التي كان ينزلها عيسى عليه السلام تسمى ناصرة فنسبوا إليها. وهو قول ابن عباس وقتادة وابن جريج.

وثانيها: لتناصرهم فيما بينهم، أي لنصرة بعضهم بعضًا.

وثالثها: لأن عيسى عليه السلام قال للحواريين: ﴿مَنْ أَنصَارِىٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ٥٢]، قال صاحب الكشاف: النصارى جمع نصران، يقال: رجل نصران، وامرأة نصرانة. والياء في (نصراني) للمبالغة كالتي في (أحمري) لأنهم نصروا المسيح.

أما قوله تعالى: ﴿وَٱلصَّٰبِـِٔينَ﴾ فهو من صبأ، إذا خرج من دينه إلى دين آخر، وكذلك كانت العرب يسمون النبي عليه السلام صابئًا؛ لأنه أظهر دينًا بخلاف أديانهم. وصبأت النجوم، إذا أُخرجت من مطلعها. وصبأنا به، إذا خرجنا به.

وللمفسرين في تفسير مذهبهم أقوال:

أحدها: قال مجاهد والحسن: هم طائفة من المجوس واليهود لا تؤكل ذبائحهم ولا تنكح نساؤهم.

وثانيها: قال قتادة: هم قوم يعبدون الملائكة ويصلون إلى الشمس كل يوم خمس صلوات. وقال أيضًا: الأديان خمسة، منها للشيطان أربعة وواحد للرحمن: الصابئون وهم يعبدون الملائكة، والمجوس وهم يعبدون النار، والذين أشركوا يعبدون الأوثان، واليهود والنصارى.

وثالثها: - وهو الأقرب - أنهم قوم يعبدون الكواكب. ثم لهم قولان:

الأول: أن خالق العالم هو الله سبحانه، إلا أنه سبحانه أمر بتعظيم هذه الكواكب واتخاذها قبلة للصلاة والدعاء والتعظيم.

والثاني: أن الله سبحانه خلق الأفلاك والكواكب، ثم إن الكواكب هي المدبرة لما في هذا العالم من الخير والشر والصحة والمرض، والخالقة لها، فيجب على البشر تعظيمها لأنها هي الآلهة المدبرة لهذا العالم، ثم إنها تعبد الله سبحانه، وهذا المذهب هو القول المنسوب إلى الكلدانيين الذين جاءهم إبراهيم عليه السلام رادًّا عليهم ومبطلاً لقولهم.

ثم إنه سبحانه بَيَّن في هذه الفرق الأربعة أنهم إذا آمنوا بالله فلهم الثواب في الآخرة؛ ليعرف أن جميع أرباب الضلال إذا رجعوا عن ضلالهم وآمنوا بالدين الحق، فإن الله سبحانه وتعالى يقبل إيمانهم وطاعتهم ولا يردهم عن حضرته ألبتة، واعلم أنه قد دخل في الإيمان بالله الإيمان بما أوجبه، أعني الإيمان برسله، ودخل في الإيمان باليوم الآخر جميع أحكام الآخرة، فهذان القولان قد جمعا كل ما يتصل بالأديان في حال التكليف وفي حال الآخرة من ثواب وعقاب.

أما قوله تعالى: ﴿عِندَ رَبِّهِمْ﴾ فليس المراد العندية المكانية، فإن ذلك محال في حق الله تعالى، ولا الحفظ كالودائع، بل المراد أن أجرهم متيقن جارٍ مجرى الحاصل عند ربهم.

وأما قوله تعالى: ﴿وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ فقيل: أراد زوال الخوف والحزن عنهم في الدنيا. ومنهم من قال في الآخرة في حال الثواب. وهذا أصح لأن قوله: ﴿وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾ عام في النفي، وكذلك: ﴿وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ وهذه الصفة لا تحصل في الدنيا وخصوصًا في المكلفين؛ لأنهم في كل وقت لا ينفكون من خوف وحزن، إما في أسباب الدنيا وإما في أمور الآخرة، فكأنه سبحانه وعدهم في الآخرة بالأجر، ثم بَيَّن أن من صفة ذلك الأجر أن يكون خاليًا عن الخوف والحزن، وذلك يوجب أن يكون نعيمهم دائمًا لأنهم لو جوزوا كونه منقطعًا لاعتراهم الحزن العظيم.

فإن قال قائل: إن الله تعالى ذكر هذه الآية في سورة المائدة هكذا: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [المائدة: ٦٩] وفي سورة الحج: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ

أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [الحج: ١٧] فهل في اختلاف هذه الآيات بتقديم الصنوف وتأخيرها ورفع «الصابئين» في آية ونصبها في أخرى فائدة تقتضي ذلك؟

والجواب: لما كان المتكلم أحكم الحاكمين فلا بد لهذه التغييرات من حِكم وفوائد، فإن أدركنا تلك الحِكم فقد فزنا بالكمال وإن عجزنا أحلنا القصور على عقولنا لا على كلام الحكيم، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُم بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾ ثُمَّ تَوَلَّيْتُم مِّن بَعْدِ ذَٰلِكَ فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنتُم مِّنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٦٤﴾﴾

اعلم أن هذا هو الإنعام العاشر، وذلك لأنه تعالى إنما أخذ ميثاقهم لمصلحتهم، فصار ذلك من إنعامه عليهم.

أما قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ﴾ ففيه بحثان:

الأول: اعلم أن الميثاق إنما يكون بفعل الأمور التي توجب الانقياد والطاعة، والمفسرون ذكروا في تفسير الميثاق وجوهًا:

أحدها: ما أودع الله العقول من الدلائل الدالة على وجود الصانع وحكمته والدلائل الدالة على صدق أنبيائه ورسله، وهذا النوع من المواثيق أقوى المواثيق والعهود؛ لأنها لا تحتمل الخلف والتبديل بوجه ألبتة، وهو قول الأصم.

الثاني: ما روي عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم أن موسى عليه السلام لما رجع من عند ربه بالألواح قال لهم: إن فيها كتاب الله. فقالوا: لن نأخذ بقولك حتى نرى الله جهرة. فيقول: هذا كتابي فخذوه. فأخذتهم الصاعقة فماتوا ثم أحياهم، ثم قال لهم بعد ذلك: خذوا كتاب الله. فأبوا فرفع فوقهم الطور وقيل لهم: خذوا الكتاب وإلا طرحناه عليكم. فأخذوه فرفع الطور هو الميثاق، وذلك لأن رفع الطور آية باهرة عجيبة تبهر العقول وترد المكذب إلى التصديق والشاك إلى اليقين، فلما رأوا ذلك وعرفوا أنه من قِبله تعالى علمًا لموسى عليه السلام علمًا مضافًا إلى سائر الآيات، أقروا له بالصدق فيما جاء به، وأظهروا التوبة وأعطوا العهد والميثاق أن لا يعودوا إلى ما كان منهم من عبادة العجل، وأن يقوموا بالتوراة، فكان هذا عهدًا موثقًا جعلوه لله على أنفسهم، وهذا هو اختيار أبي مسلم.

وثالثها: أن لله ميثاقين: فالأول: حين أخرجهم من صلب آدم وأشهدهم على أنفسهم. والثاني: أنه ألزم الناس متابعة الأنبياء والمراد هاهنا هو هذا العهد. هذا قول ابن عباس وهو ضعيف. الثاني: قال القفال رحمه الله: إنما قال: (ميثاقكم) ولم يقل (مواثيقكم) لوجهين:

أحدهما: أراد به الدلالة على أن كل واحد منهم قد أخذ ذلك كما قال: ﴿ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا﴾ [غافر: ٦٧] أي كل واحد منكم. والثاني: أنه كان شيئًا واحدًا أُخذ من كل واحد منهم كما أُخذ على غيره، فلا جرم كان كله ميثاقًا واحدًا، ولو قيل: (مواثيقكم) لأشبه أن يكون هناك مواثيق أُخذت عليهم لا ميثاق واحد، والله أعلم.

وأما قوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ ٱلطُّورَ﴾ فنظيره قوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَتَقْنَا ٱلْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُۥ ظُلَّةٌ﴾ [الأعراف: ١٧١] **وفيه أبحاث:**

البحث الأول: الواو في قوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا﴾ واو عطف على تفسير ابن عباس، والمعنى أن أخذ الميثاق كان متقدمًا، فلما نقضوه بالامتناع عن قَبول الكتاب رفع عليهم الجبل، وأما على تفسير أبي مسلم فليست واو عطف ولكنها واو الحال كما يقال: (فعلت ذلك والزمان زمان) فكأنه قال: وإذ أخذنا ميثاقكم عند رفعنا الطور فوقكم.

الثاني: قيل: إن الطور كل جبل، قال العجاج[1]:

دانى جَناحَيهِ مِنَ الطُورِ فَمَر تَقَضِّيَ البازي إِذا البازي كَسَر

أما الخليل فقال في كتابه: إن الطور اسم جبل معلوم. وهذا هو الأقرب لأن لام التعريف فيه تقتضي حمله على جبل معهود عُرف كونه مسمى بهذا الاسم، والمعهود هو الجبل الذي وقعت المناجاة عليه، وقد يجوز أن ينقله الله تعالى إلى حيث هم فيجعله فوقهم وإن كان بعيدًا منهم؛ لأن القادر أن يُسكن الجبل في الهواء قادر أيضًا على أن يقلعه وينقله إليهم من المكان البعيد، وقال ابن عباس: أمَر تعالى جبلاً من جبال فلسطين فانقلع من أصله حتى قام فوقهم كالظلة، وكان المعسكر فرسخًا في فرسخ، فأوحى الله إليهم أن اقبلوا التوراة وإلا رميت الجبل عليكم!! فلما رأوا أن لا مهرب قَبِلوا التوراة بما فيها، وسجدوا للفزع سجودًا يلاحظون الجبل، فلذلك سجدت اليهود على أنصاف وجوههم.

الثالث: من الملاحدة من أنكر إمكان وقوف الثقيل في الهواء بلا عماد، وأما الأرض فقالوا: إنما وقفت لأنها بطبعها طالبة للمركز، فلا جرم وقفت في المركز، ودليلنا على فساد قولهم أنه سبحانه قادر على كل الممكنات، ووقوف الثقيل في الهواء من الممكنات، فوجب أن يكون الله قادرًا عليه، وتمام تقرير هاتين المقدمتين معلوم في كتب الأصول.

الرابع: قال بعضهم: إظلال الجبل غير جائز لأن ذلك لو وقع لكان يجري مجرى الإلجاء إلى الإيمان، وهو ينافي التكليف. أجاب القاضي بأنه لا يلجئ لأن أكثر ما فيه خوف السقوط

---

(١) هذا البيت للعجاج ضمن قصيدة طويلة (الرجز) قوامها حوالي مائة وثمانين بيتا والعجاج هو؟ - ٩٠هـ / ؟ - ٧٠٨م. عبد الله بن رؤبة بن لبيد بن صخر السعدي التميمي أبو الشعثاء. راجز مجيد، من الشعراء، ولد في الجاهلية وقال الشعر فيها، ثم أدرك الإسلام وأسلم وعاش إلى أيام الوليد بن عبد الملك ففلج وأقعد، وهو أول من رفع الرجز، وشبهه بالقصيد، وكان بعيدًا عن الهجاء وهو والد رؤبة الراجز المشهور.

عليهم، فإذا استمر في مكانه مدة وقد شاهدوا السموات مرفوعة فوقهم بلا عماد، جاز هاهنا أن يزول عنهم الخوف فيزول الإلجاء ويبقى التكليف.

أما قوله تعالى: ﴿خُذُواْ مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ﴾ أي: بجد وعزيمة كاملة وعدول عن التغافل والتكاسل، قال الجبائي: هذا يدل على أن الاستطاعة قبل الفعل؛ لأنه لا يجوز أن يقال: (خذ هذا بقوة) ولا قوة حاصلة كما لا يقال: (اكتب بالقلم) ولا قلم، وأجاب أصحابنا بأن المراد: خذوا ما آتيناكم بجد وعزيمة، وعندنا العزيمة قد تكون متقدمة على الفعل.

وأما قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرُواْ مَا فِيهِ﴾ أي: احفظوا ما في الكتاب وادرسوه ولا تنسوه ولا تغفلوا عنه.

فإن قيل: هلا حملتموه على نفس الذكر؟

قلنا: لأن الذكر الذي هو ضد النسيان من فعل الله تعالى، فكيف يجوز الأمر به؟! فأما إذا حملناه على المدارسة فلا إشكال.

أما قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ أي لكي تتقوا، واحتج الجبائي بذلك على أنه تعالى أراد فعل الطاعة من الكل، وجوابه ما تقدم.

واعلم أن المفهوم من قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ ٱلطُّورَ خُذُواْ مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ﴾ أنهم فعلوا ذلك، وإلا لم يكن ذلك أخذًا للميثاق، ولا صح قوله من بعد: ﴿ثُمَّ تَوَلَّيْتُم﴾ فدل ذلك منهم على القَبول والالتزام.

أما قوله تعالى: ﴿ثُمَّ تَوَلَّيْتُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ﴾ أي: ثم أعرضتم عن الميثاق والوفاء به، قال القفال رحمه الله: قد يعلم في الجملة أنهم بعد قَبول التوراة ورفع الطور تولوا عن التوراة بأمور كثيرة، فحرفوا التوراة وتركوا العمل بها وقتلوا الأنبياء وكفروا بهم وعصوا أمرهم، ولعل فيها ما اختص به بعضهم دون بعض، ومنها ما عمله أوائلهم ومنها ما فعله متأخروهم، ولم يزالوا في التيه مع مشاهدتهم الأعاجيب ليلاً ونهارًا يخالفون موسى، ويعترضون عليه ويلقونه بكل أذى، ويجاهرون بالمعاصي في معسكرهم ذلك، حتى لقد خسف ببعضهم وأحرقت النار بعضهم وعوقبوا بالطاعون، وكل هذا مذكور في تراجم التوراة التي يقرون بها، ثم فعل متأخروهم ما لا خفاء به حتى عوقبوا بتخريب بيت المقدس وكفروا بالمسيح وهموا بقتله. والقرآن وإن لم يكن فيه بيان ما تولوا به عن التوراة فالجملة معروفة، وذلك إخبار من الله تعالى عن عناد أسلافهم، فغير عجيب إنكارهم ما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام من الكتاب وجحودهم لحقِّه، وحالهم في كتابهم ونبيهم ما ذُكر، والله أعلم.

أما قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَكُنتُم مِّنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ **ففيه بحثان:**

البحث الأول: ذكر القفال في تفسيره وجهين:

الأول: لولا ما تفضل الله به عليكم من إمهالكم وتأخير العذاب عنكم، لكنتم من الخاسرين،

أي من الهالكين الذين باعوا أنفسهم بنار جهنم، فدل هذا القول على أنهم إنما خرجوا عن هذا الخسران؛ لأن الله تعالى تفضل عليهم بالإمهال حتى تابوا.

الثاني: أن يكون الخبر قد انتهى عند قوله تعالى: ﴿ثُمَّ تَوَلَّيْتُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ﴾ ثم قيل: ﴿فَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ﴾ رجوعًا بالكلام إلى أوله، أي: لولا لطف الله بكم برفع الجبل فوقكم، لدمتم على ردكم الكتاب، ولكنه تفضل عليكم ورحمكم فلطف بكم بذلك حتى تبتم.

البحث الثاني: أن لقائل أن يقول: كلمة (لوْلا) تفيد انتفاء الشيء لثبوت غيره، فهذا يقتضي أن انتفاء الخسران من لوازم حصول فضل الله تعالى، فحيث حصل الخسران وجب أن لا يحصل هناك لطف الله تعالى. وهذا يقتضي أن الله تعالى لم يفعل بالكافر شيئًا من الألطاف الدينية، وذلك خلاف قول المعتزلة، أجاب الكعبي بأنه تعالى سَوَّى بين الكل في الفضل لكن انتفع بعضهم دون بعض، فصح أن يقال ذلك كما يقول القائل لرجل وقد سوى بين أولاده في العطية فانتفع بعضهم: (لولا أن أباك فضَّلك لكنت فقيرًا)، وهذا الجواب ضعيف؛ لأن أهل اللغة نصوا على أن: (لولا) تفيد انتفاء الشيء لثبوت غيره، وبعد ثبوت هذه المقدمة فكلام الكعبي ساقط جدًّا.

قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ﴿٦٥﴾ فَجَعَلْنَٰهَا نَكَٰلًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٦٦﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما عَدّد وجوه إنعامه عليهم أولاً، ختم ذلك بشرح بعض ما وُجِّه إليهم من التشديدات، وهذا هو النوع الأول، وفيه مسائل:

المسألة الأولى: روي عن ابن عباس أن هؤلاء القوم كانوا في زمان داود عليه السلام بأيلة على ساحل البحر بين المدينة والشام، وهو مكان من البحر يجتمع إليه الحيتان من كل أرض في شهر من السنة حتى لا يرى الماء لكثرتها، وفي غير ذلك الشهر في كل سبت خاصة، وهي القرية المذكورة في قوله: ﴿وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ﴾ [الأعراف: ١٦٣] فحفروا حياضًا عند البحر، وشرعوا إليها الجداول، فكانت الحيتان تدخلها فيصطادونها يوم الأحد، فذلك الحبس في الحياض هو اعتداؤهم، ثم إنهم أخذوا السمك واستغنوا بذلك وهم خائفون من العقوبة، فلما طال العهد استسن الأبناء بسنة الآباء واتخذوا الأموال، فمشى إليهم طوائف من أهل المدينة الذين كرهوا الصيد يوم السبت، ونهوهم فلم ينتهوا، وقالوا: نحن في هذا العمل منذ زمان فما زادنا الله به إلا خيرًا. فقيل لهم: لا تغتروا فربما نزل بكم العذاب والهلاك!! فأصبح القوم وهم قردة خاسئون، فمكثوا كذلك ثلاثة أيام ثم هلكوا.

المسألة الثانية: المقصود من ذكر هذه القصة أمران:

الأول: إظهار معجزة محمد عليه السلام، فإن قوله: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ﴾ كالخطاب لليهود الذين كانوا في زمان محمد عليه السلام، فلما أخبرهم محمد عليه السلام عن هذه الواقعة مع أنه كان أميًّا لم يقرأ ولم يكتب ولم يخالط القوم، دل ذلك على أنه عليه السلام إنما عرفه من الوحي.

الثاني: أنه تعالى لما أخبرهم بما عامل به أصحاب السبت، فكأنه يقول لهم: أمَا تخافون أن ينزل عليكم بسبب تمردكم ما نزل عليهم من العذاب؟! فلا تغتروا بالإمهال الممدود لكم!! ونظيره قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ ءَامِنُواْ بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُم مِّن قَبْلِ أَن نَّطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰٓ أَدْبَارِهَآ﴾[النساء: ٤٧].

المسألة الثالثة: الكلام فيه حذف، كأنه قال: ولقد علمتم اعتداء مَن اعتدى منكم في السبت. لكي يكون المذكور من العقوبة جزاء لذلك، ولفظ الاعتداء يدل على أن الذي فعلوه في السبت كان محرمًا عليهم، وتفصيل ذلك غير مذكور في هذه الآية، لكنه مذكور في قوله: ﴿وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ﴾[الأعراف: ١٦٣] ثم يحتمل أن يقال: إنهم إنما تعدوا في ذلك الاصطياد فقط، وأن يقال: إنما تعدوا لأنهم اصطادوا مع أنهم استحلوا ذلك الاصطياد.

المسألة الرابعة: قال صاحب الكشاف: السبت مصدر (سَبَّتت اليهود) إذا عظمت يوم السبت.

فإن قيل: لما كان الله نهاهم عن الاصطياد يوم السبت فما الحكمة في أن أكثر الحيتان يوم السبت دون سائر الأيام كما قال: ﴿تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم﴾[الأعراف: ١٦٣] وهل هذا إلا إثارة الفتنة وإرادة الإضلال؟!

قلنا: أما على مذهب أهل السنة فإرادة الإضلال جائزة من الله تعالى وأما على مذهب المعتزلة فالتشديد في التكاليف حسن لغرض ازدياد الثواب.

أما قوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: قال صاحب الكشاف: (قردة خاسئين) خبر، أي كونوا جامعين بين القردية والخسوء، وهو الصَّغار والطرد.

المسألة الثانية: قوله تعالى: ﴿كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ ليس بأمر لأنهم ما كانوا قادرين على أن يقلبوا أنفسهم على صورة القردة، بل المراد منه سرعة التكوين، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[النحل: ٤٠] وكقوله تعالى: ﴿قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾[فصلت: ١١] والمعنى أنه تعالى لم يعجزه ما أراد إنزاله من العقوبة بهؤلاء، بل لما قال لهم: ﴿كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ صاروا كذلك، أي لما أراد ذلك بهم صاروا كما أراد، وهو كقوله: ﴿كَمَا لَعَنَّآ أَصْحَٰبَ ٱلسَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا﴾[النساء: ٤٧] ولا يمتنع أيضًا أن يتكلم الله بذلك عند هذا التكوين، إلا أن المؤثر في هذا التكوين هو القدرة والإرادة.

فإن قيل: لما لم يكن لهذا القول أثر في التكوين فأي فائدة فيه؟

قلنا: أما عندنا فأحكام الله تعالى وأفعاله لا تتوقف على رعاية المصالح ألبتة، وأما عند المعتزلة فلعل هذا القول يكون لفظًا لبعض الملائكة أو لغيرهم.

المسألة الثالثة: المروي عن مجاهد أنه سبحانه وتعالى مسخ قلوبهم بمعنى الطبع والختم، لا أنه مسخ صورهم، وهو مثل قوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ [الجمعة: ٥] ونظيره أن يقول الأستاذ للمتعلم البليد الذي لا ينجح في تعليمه: (كن حمارًا). واحتج على امتناعه بأمرين:

الأول: أن الإنسان هو هذا الهيكل المشاهد والبنية المحسوسة، فإذا أبطلها وخلق في تلك الأجسام تركيب القرد وشكله كان ذلك إعدامًا للإنسان وإيجادًا للقرد، فيرجع حاصل المسخ على هذا القول إلى أنه تعالى أعدم الأعراض التي باعتبارها كانت تلك الأجسام إنسانًا، وخلق فيها الأعراض التي باعتبارها كانت قردًا، فهذا يكون إعدامًا وإيجادًا لا أنه يكون مسخًا.

والثاني: إن جوزنا ذلك لَمَا آمنا في كل ما نراه قردًا وكلبًا أنه كان إنسانًا عاقلاً، وذلك يفضي إلى الشك في المشاهدات.

وأجيب عن الأول بأن الإنسان ليس هو تمام هذا الهيكل، وذلك لأن هذا الإنسان قد يصير سمينًا بعد أن كان هزيلاً، وبالعكس، فالأجزاء متبدلة والإنسان المعين هو الذي كان موجودًا والباقي غير الزائل، فالإنسان أمر وراء هذا الهيكل المحسوس، وذلك الأمر إما أن يكون جسمًا ساريًا في البدن أو جزءًا في بعض جوانب البدن كقلب أو دماغ، أو موجودًا مجردًا على ما يقوله الفلاسفة، وعلى جميع التقديرات فلا امتناع في بقاء ذلك الشيء مع تطرق التغير إلى هذا الهيكل وهذا هو المسخ، وبهذا التقدير يجوز في المالك الذي تكون جثته في غاية العِظم أن يدخل حجرة الرسول عليه السلام.

وعن الثاني أن الأمان يحصل بإجماع الأمة، ولمَّا ثبت بما قررنا جواز المسخ أمكن إجراء الآية على ظاهرها، ولم يكن بنا حاجة إلى التأويل الذي ذكره مجاهد رحمه الله، وإن كان ما ذكره غير مستبعد جدًّا؛ لأن الإنسان إذا أصر على جهالته بعد ظهور الآيات وجلاء البينات، فقد يقال في العرف الظاهر: إنه حمار وقرد، وإذا كان هذا المجاز من المجازات الظاهرة المشهورة، لم يكن في المصير إليه محذور ألبتة.

بقي هاهنا سؤالان:

السؤال الأول: أنه بعد أن يصير قردًا لا يبقى له فهم ولا عقل ولا علم، فلا يعلم ما نزل به من العذاب، ومجرد القردية غير مؤلم بدليل أن القرود حال سلامتها غير متألمة، فمن أين يحصل العذاب بسببه؟

الجواب: لِمَ لا يجوز أن يقال إن الأمر الذي به يكون الإنسان إنسانًا عاقلاً فاهمًا كان باقيًا، إلا

أنه لما تغيرت الخلقة والصورة، لا جرم أنها ما كانت تقدر على النطق والأفعال الإنسانية إلا أنها كانت تعرف ما نالها من تغير الخلقة بسبب شؤم المعصية وكانت في نهاية الخوف والخجالة، فربما كانت متألمة بسبب تغير تلك الأعضاء، ولا يلزم من عدم تألم القرود الأصلية بتلك الصورة عدم تألم الإنسان بتلك الصورة الغريبة العَرَضية!!

السؤال الثاني: أولئك القردة بقوا أو أفناهم الله؟ وإن قلنا: إنهم بقوا فهذه القردة التي في زماننا هل يجوز أن يقال: إنها من نسل أولئك الممسوخين أم لا؟

الجواب: الكل جائز عقلاً إلا أن الرواية عن ابن عباس أنهم ما مكثوا إلا ثلاثة أيام ثم هلكوا.

المسألة الرابعة: قال أهل اللغة: الخاسئ الصاغر المبعد المطرود، كالكلب إذا دنا من الناس قيل له: اخسأ، أي تباعَدْ وانطرِدْ صاغرًا؛ فليس هذا الموضع من مواضعك، قال الله تعالى: ﴿يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ [الملك: ٤] يحتمل صاغرًا ذليلاً ممنوعًا عن معاودة النظر؛ لأنه تعالى قال: ﴿فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ۝ ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ [الملك: ٣، ٤]، فكأنه قال: ردِّد البصر في السماء ترديد من يطلب فطورًا، فإنك وإن أكثرت من ذلك لم تجد فطورًا فيرتد إليك طرفك ذليلاً، كما يرتد الخائب بعد طول سعيه في طلب شيء ولا يظفر به، فإنه يرجع خائبًا صاغرًا مطرودًا من حيث كان يقصده من أن يعاوده.

أما قوله: ﴿فَجَعَلْنَاهَا﴾ فقد اختلفوا في أن هذا الضمير إلى أي شيء يعود؟ على وجوه:

أحدها: قال الفراء: (جعلناها) يعني المسخة التي مُسخوها.

وثانيها: قال الأخفش: أي جعلنا القردة نكالاً.

وثالثها: جعلنا قرية أصحاب السبت نكالاً.

رابعها: جعلنا هذه الأمة نكالاً. لأن قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ﴾ يدل على الأمة والجماعة أو نحوها، والأقرب هو الوجهان الأولان؛ لأنه إذا أمكن رد الكناية إلى مذكور متقدم فلا وجه لردها إلى غيره، فليس في الآية المتقدمة إلا ذكرهم وذكر عقوبتهم.

أما النكال فقال القفال رحمه الله: إنه العقوبة الغليظة الرادعة للناس عن الإقدام على مثل تلك المعصية، وأصله من المنع والحبس، ومنه النكول عن اليمين وهو الامتناع منها، ويقال للقيد: النكل، وللجام الثقيل أيضًا: نكل؛ لما فيهما من المنع والحبس، ونظيره قوله تعالى: ﴿إِنَّ لَدَيْنَآ أَنكَالًا وَجَحِيمًا﴾ [المزمل: ١٢] وقال الله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَشَدُّ بَأْسًا وَأَشَدُّ تَنكِيلًا﴾ [النساء: ٨٤] والمعنى: أنَّا جعلنا ما جرى على هؤلاء القوم عقوبة رادعة لغيرهم، أي لم نقصد بذلك ما يقصده الآدميون من التشفي؛ لأن ذلك إنما يكون ممن تضره المعاصي وتُنقص من مُلكه وتؤثر فيه، وأما نحن فإنما نعاقب لمصالح العباد، فعقابنا زجر وموعظة، قال القاضي: اليسير من الذم لا يوصف بأنه نكال، حتى إذ عظم وكثر واشتهر يوصف به، وعلى هذا الوجه أوجب الله تعالى في السارق المُصِر القطع جزاء ونكالاً، وأراد به أن يفعل على وجه الإهانة والاستخفاف، فهو

بمنزلة الخزي الذي لا يكاد يستعمل إلا في الذم العظيم، فكأنه تعالى لما بَيَّن ما أنزله بهؤلاء القوم الذين اعتدوا في السبت واستحلوا من اصطياد الحيتان وغيره ما حرمه عليهم ابتغاء الدنيا، ونقضوا ما كان منهم من المواثيق؛ فبين أنه تعالى أنزل بهم عقوبة لا على وجه المصلحة؛ لأنه كان لا يمتنع أن يقلل مقدار مسخهم ويغير صورهم بمنزلة ما ينزل بالمكلف من الأمراض المغيرة للصورة، ويكون محنة لا عقوبة، فبين تعالى بقوله: ﴿فَجَعَلْنَٰهَا نَكَٰلًا﴾ أنه تعالى فعلها عقوبة على ما كان منهم.

أما قوله تعالى: ﴿لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا﴾ ففيه وجوه:

أحدها: لِما قبلها وما معها وما بعدها من الأمم والقرون؛ لأن مسخهم ذُكر في كتب الأولين، فاعتبروا بها، واعتبر بها من بلغ إليه خبر هذه الواقعة من الآخرين.

وثانيها: أريد بما بين يديها: ما يحضرها من القرون والأمم.

وثالثها: المراد أنه تعالى جعلها عقوبة لجميع ما ارتكبوه من هذا الفعل وما بعده، وهو قول الحسن.

أما قوله تعالى: ﴿وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ ففيه وجهان:

أحدهما: أن من عرف الأمر الذي نزل بهم يتعظ به ويخاف إن فعل مثل فعلهم أن ينزل به مثل ما نزل بهم، وإن لم ينزل عاجلاً فلا بد من أن يخاف من العقاب الآجل الذي هو أعظم وأدوم. وأما تخصيصه المتقين بالذكر فكمثل ما بيناه في أول السورة عند قوله: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢] لأنهم إذا اختصوا بالاتعاظ والانزجار والانتفاع بذلك، صلح أن يخصوا به؛ لأنه ليس بمنفعة لغيرهم.

الثاني: أن يكون معنى قوله: ﴿وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ أن يعظ المتقون بعضهم بعضًا، أي جعلناها نكالاً، وليعظ به بعض المتقين بعضًا، فتكون الموعظة مضافة إلى المتقين على معنى أنهم يتعظون بها، وهذا خاص لهم دون غير المتقين، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا ۖ قَالَ أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿٦٧﴾ قَالُوا۟ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِىَ ۚ قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌۢ بَيْنَ ذَٰلِكَ ۖ فَٱفْعَلُوا۟ مَا تُؤْمَرُونَ ﴿٦٨﴾ قَالُوا۟ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا لَوْنُهَا ۚ قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَآءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ ٱلنَّٰظِرِينَ ﴿٦٩﴾ قَالُوا۟ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِىَ إِنَّ ٱلْبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّآ إِن شَآءَ ٱللَّهُ لَمُهْتَدُونَ ﴿٧٠﴾ قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا ذَلُولٌ تُثِيرُ

ٱلْأَرْضَ وَلَا تَسْقِى ٱلْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَّا شِيَةَ فِيهَا ۚ قَالُوا۟ ٱلْـَٔـٰنَ جِئْتَ بِٱلْحَقِّ ۚ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴿٧١﴾ وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَٱدَّٰرَْٔتُمْ فِيهَا ۖ وَٱللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٧٢﴾ فَقُلْنَا ٱضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا ۚ كَذَٰلِكَ يُحْىِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ ءَايَـٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٧٣﴾﴾

اعلم أن هذا هو النوع الثاني من التشديدات، روي عن ابن عباس وسائر المفسرين أن رجلاً من بني إسرائيل قتل قريبًا لكي يرثه، ثم رماه في مجمع الطريق، ثم شكا ذلك إلى موسى عليه السلام، فاجتهد موسى في تعرف القاتل، فلما لم يظهر قالوا له: سل لنا ربك حتى يبينه. فسأله فأوحى الله إليه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً﴾ فتعجبوا من ذلك ثم شددوا على أنفسهم بالاستفهام حالاً بعد حال واستقصوا في طلب الوصف، فلما تعينت لم يجدوها بذلك النعت إلا عند إنسان معين، ولم يبعها إلا بأضعاف ثمنها، فاشتروها وذبحوها، وأمرهم موسى أن يأخذوا عضوًا منها فيضربوا به القتيل، ففعلوا فصار المقتول حيًّا وسمى لهم قاتله، وهو الذي ابتدأ بالشكاية فقتلوه قودًا.

ثم هاهنا مسائل:

المسألة الأولى: أن الإيلام والذبح حسن، وإلا لما أمر الله به، ثم عندنا وجه الحسن فيه أنه تعالى مالك الملك فلا اعتراض لأحد عليه، وعند المعتزلة إنما يحسن لأجل الأعواض.

المسألة الثانية: أنه تعالى أَمَر بذبح بقرة من بقر الدنيا، وهذا هو الواجب المخير، فدل ذلك على صحة قولنا بالواجب المخير.

المسألة الثالثة: القائلون بالعموم اتفقوا على أن قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً﴾ معناه اذبحوا أي بقرة شئتم، فهذه الصيغة تفيد هذا العموم.

وقال منكروا العموم: إن هذا لا يدل على العموم. واحتجوا عليه بوجوه:

الأول: أن المفهوم من قول القائل: (اذبح بقرة) يمكن تقسيمه إلى قسمين، فإنه يصح أن يقال: (اذبح بقرة معينة من شأنها كيت وكيت) ويصح أيضًا أن يقال: (اذبح بقرة أي بقرة شئت) فإذن المفهوم من قولك: (اذبح) معنى مشترك بين هذين القسمين، والمشترك بين القسمين لا يستلزم واحدًا منهما، فإذن قوله: (اذبحوا بقرة) لا يستلزم معناه معنى قوله: (اذبحوا بقرة أي بقرة شئتم)، فثبت أنه لا يفيد العموم لأنه لو أفاد العموم لكان قوله: (اذبحوا بقرة أي بقرة شئتم) تكريرًا ولكان قوله: (اذبحوا بقرة معينة) نقضًا، ولما لم يكن كذلك علمنا فساد هذا القول.

الثاني: أن قوله تعالى: (اذبحوا بَقَرَةً) كالنقيض لقولنا: (لا تذبحوا بقرة)، وقولنا لا تذبحوا بقرة يفيد النفي العام، فوجب أن يكون قولنا: (اذبحوا بقرة) يرفع عموم النفي، ويكفي في ارتفاع عموم النفي خصوص الثبوت على وجه واحد، فإذن قوله: (اذبحوا بقرة) يفيد الأمر بذبح

بقرة واحدة فقط، أما الإطلاق في ذبح أي بقرة شاءوا، فذلك لا حاجة إليه في ارتفاع ذلك النفي، فوجب أن لا يكون مستفادًا من اللفظ.

الثالث: أن قوله تعالى: ﴿بَقَرَةً﴾ لفظة مفردة منكرة، والمفرد المنكر إنما يفيد فردًا معينًا في نفسه غير معين بحسب القول الدال عليه ولا يجوز أن يفيد فردًا أي فرد كان، بدليل أنه إذا قال: (رأيت رجلًا) فإنه لا يفيد إلا ما ذكرناه، فإذا ثبت أنه في الخبر كذلك وجب أن يكون في الأمر كذلك.

واحتج القائلون بالعموم بأنه لو ذبح أي بقرة كانت فإنه يخرج عن العهدة فوجب أن يفيد العموم.

والجواب: أن هذا مصادرة على المطلوب الأول، فإن هذا إنما يثبت لو ثبت أن قوله: (اذبح بقرة) معناه (اذبح أي بقرة شئت)، وهذا هو عين المتنازع فيه. فهذا هو الكلام في هذه المسألة.

إذا عرفت هذا فنقول: اختلف الناس في أن قوله تعالى: (اذبحوا بَقَرَةً) هل هو أمر بذبح بقرة معينة مبينة أو هو أمر بذبح بقرة أي بقرة كانت: فالذين يُجوزون تأخير البيان عن وقت الخطاب قالوا: إنه كان أمرًا بذبح بقرة معينة ولكنها ما كانت مبينة. وقال المانعون منه: هو وإن كان أمرًا بذبح أي بقرة كانت، إلا أن القوم لما سألوا تَغَيَّر التكليف عند ذلك، وذلك لأن التكليف الأول كان كافيًا لو أطاعوا، وكان التخيير في جنس البقر إذ ذاك هو الصلاح، فلما عصوا ولم يمتثلوا، ورجعوا بالمسألة لم يمتنع تغير المصلحة، وذلك معلوم في المشاهد؛ لأن المدبر لولده قد يأمره بالسهل اختيارًا، فإذا امتنع الولد منه فقد يرى المصلحة في أن يأمره بالصعب، فكذا هاهنا.

واحتج الفريق الأول بوجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ﴾ و ﴿مَا لَوْنُهَا﴾ وقول الله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا فَارِضٌ﴾، ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَآءُ﴾، ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا ذَلُولٌ تُثِيرُ ٱلْأَرْضَ﴾ منصرف إلى ما أُمروا بذبحه من قبل، وهذه الكنايات تدل على أن المأمور به ما كان ذبح بقرة أي بقرة كانت، بل كان المأمور به ذبح بقرة معينة.

الثاني: أن الصفات المذكورة في الجواب عن السؤال الثاني إما أن يقال: إنها صفات البقرة التي أُمروا بذبحها أولاً أو صفات بقرة وجبت عليهم عند ذلك السؤال وانتسخ ما كان واجبًا عليهم قبل ذلك، والأول هو المطلوب، والثاني يقتضي أن يقع الاكتفاء بالصفات المذكورة آخرًا، وأن لا يجب حصول الصفات المذكورة قبل ذلك، ولما أجمع المسلمون على أن تلك الصفات بأسرها كانت معتبرة، عَلِمنا فساد هذا القسم.

فإن قيل: أما الكنايات فلا نسلِّم عودها إلى البقرة فلمَ لا يجوز أن يقال: إنها كنايات عن القصة والشأن، وهذه طريقة مشهورة عند العرب؟

قلنا: هذا باطل لوجوه:

أحدها: أن هذه الكنايات لو كانت عائدة إلى القصة والشأن لبقي ما بعد هذه الكنايات غير

مفيد؛ لأنه لا فائدة في قوله: ﴿ بَقَرَةٌ صَفْرَآءُ ﴾ بل لا بد من إضمار شيء آخر، وذلك خلاف الأصل، أما إذا جعلنا الكنايات عائدة إلى المأمور به أولاً لم يلزم هذا المحذور.

وثانيها: أن الحكم برجوع الكناية إلى القصة والشأن خلاف الأصل؛ لأن الكناية يجب عودها إلى شيء جرى ذكره، والقصة والشأن لم يجر ذكرهما فلا يجوز عود الكناية إليهما، لكنا خالفنا هذا الدليل للضرورة في بعض المواضع فبقي ما عداه على الأصل.

وثالثها: أن الضمير في قوله: ﴿ مَا لَوْنُهَا ﴾ ﴿ مَا هِيَ ﴾ لا شك أنه عائد إلى البقرة المأمور بها، فوجب أن يكون الضمير في قوله: ﴿ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَآءُ ﴾ عائدًا إلى تلك البقرة، وإلا لم يكن الجواب مطابقًا للسؤال.

الثالث: أنهم لو كانوا سائلين معاندين لم يكن في مقدار ما أمرهم به موسى ما يزيل الاحتمال؛ لأن مقدار ما ذكره موسى أن تكون بقرة صفراء متوسطة في السن كاملة في القوة، وهذا القدر موضع للاحتمالات الكثيرة، فلما سكتوا هاهنا واكتفوا به، عَلِمنا أنهم ما كانوا معاندين.

واحتج الفريق الثاني بوجوه:

أحدها: أن قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً ﴾ معناه يأمركم أن تذبحوا بقرة أي بقرة كانت، وذلك يقتضي العموم، وذلك يقتضي أن يكون اعتبار الصفة بعد ذلك تكليفًا جديدًا.

وثانيها: لو كان المراد ذبح بقرة معينة لما استحقوا التعنيف على طلب البيان، بل كانوا يستحقون المدح عليه، فلما عنفهم الله تعالى في قوله: ﴿ فَٱفْعَلُوا۟ مَا تُؤْمَرُونَ ﴾، وفي قوله: ﴿ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴾ عَلِمنا تقصيرهم في الإتيان بما أُمروا به أولاً، وذلك إنما يكون لو كان المأمور به أولاً ذبح بقرة معينة.

الثالث: ما روي عن ابن عباس أنه قال: لو ذبحوا أية بقرة أرادوا لأجزأت منهم، لكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم.

ورابعها: أن الوقت الذي فيه أُمروا بذبح البقرة كانوا محتاجين إلى ذبحها، فلو كان المأمور به ذبح بقرة معينة - مع أن الله تعالى ما بينها - لكان ذلك تأخيرًا للبيان عن وقت الحاجة وإنه غير جائز.

والجواب عن الأول: ما بينا في أول المسألة أن قوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً ﴾ لا يدل على أن المأمور به ذبح بقرة أي بقرة كانت.

وعن الثاني: أن قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَادُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴾ ليس فيه دلالة على أنهم فرطوا في أول القصة وأنهم كادوا يفرطون بعد استكمال البيان، بل اللفظ محتمل لكل واحد منهما، فنحمله على الأخير وهو أنهم لما وقفوا على تمام البيان توقفوا عند ذلك وما كادوا يفعلونه.

وعن الثالث: أن هذه الرواية عن ابن عباس من باب الآحاد، وبتقدير الصحة فلا تصلح أن تكون معارضة لكتاب الله تعالى.

وعن الرابع: أن تأخير البيان عن وقت الحاجة إنما يلزم أن لو دل الأمر على الفور، وذلك عندنا ممنوع.

واعلم أنا إذا فرعنا على القول بأن المأمور به بقرة أي بقرة كانت، فلا بد وأن نقول: التكاليف مغايرة فكلفوا في الأول أي بقرة كانت، وثانيًا أن تكون لا فارضًا ولا بكرًا بل عوانًا، فلما لم يفعلوا ذلك كُلفوا أن تكون صفراء، فلما لم يفعلوا ذلك كُلفوا أن تكون مع ذلك لا ذلولاً تثير الأرض ولا تسقي الحرث. ثم اختلف القائلون بهذا المذهب: منهم من قال في التكليف الواقع أخيرًا يجب أن يكون مستوفيًا لكل صفة تقدمت حتى تكون البقرة مع الصفة الأخيرة لا فارض ولا بكر وصفراء فاقع. ومنهم من يقول: إنما يجب كونها بالصفة الأخيرة فقط. وهذا أشبه بظاهر الكلام إذا كان تكليفًا بعد تكليف، وإن كان الأول أشبه بالروايات وبطريقة التشديد عليهم عند تردد الامتثال، وإذا ثبت أن البيان لا يتأخر فلا بد من كونه تكليفًا بعد تكليف، وذلك يدل على أن الأسهل قد ينسخ بالأشق، ويدل على جواز النسخ قبل الفعل، ولكنه لا يدل على جواز النسخ قبل وقت الفعل، ويدل على وقوع النسخ في شرع موسى عليه السلام، وله أيضًا تعلق بمسألة أن الزيادة على النسخ هل هو نسخ أم لا؟ ويدل على حسن وقوع التكليف ثانيًا لمن عصى ولم يفعل ما كُلف أولاً.

أما قوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوٗاۖ﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: قرئ: (هزوا) بالضم (وهزؤا) بسكون الزاي نحو كفؤًا وكفء، وقرأ حفص: (هزوا) بالضمتين والواو وكذلك كفوًا.

المسألة الثانية: قال القفال: قوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوٗاۖ﴾ استفهام على معنى الإنكار، والهزء يجوز أن يكون في معنى المهزوء به، كما يقال: كان هذا في علم الله، أي في معلومه، والله رجاؤنا أي مرجونا، ونظيره قوله تعالى: ﴿فَٱتَّخَذۡتُمُوهُمۡ سِخۡرِيًّا﴾[المؤمنون: ١١٠] قال صاحب (الكشاف): (أتتخذنا هزؤًا) أتجعلنا مكان هزء أو أهل هزء أو مهزوأ بنا؟ والهزء نفسه فرط الاستهزاء.

المسألة الثالثة: القوم إنما قالوا ذلك لأنهم لما طلبوا من موسى عليه السلام تعيين القاتل فقال موسى: اذبحوا بقرة لم يعرفوا بين هذا الجواب وذلك السؤال مناسبة، فظنوا أنه عليه السلام يلاعبهم؛ لأنه من المحتمل أن موسى عليه السلام أمرهم بذبح البقرة وما أعلمهم أنهم إذا ذبحوا البقرة ضربوا القتيل ببعضها فيصير حيًّا، فلا جرم وقع هذا القول منهم موقع الهزء، ويحتمل أنه عليه السلام وإن كان قد بَيَّن لهم كيفية الحال إلا أنهم تعجبوا من أن القتيل كيف يصير حيًّا بأن يضربوه ببعض أجزاء البقرة، فظنوا أن ذلك يجري مجرى الاستهزاء.

المسألة الرابعة: قال بعضهم: إن أولئك القوم كفروا بقولهم لموسى عليه السلام: (أتتخذنا هزؤًا) لأنهم إن قالوا ذلك وشكُّوا في قدرة الله تعالى على إحياء الميت، فهو كفر، وإن شكُّوا

في أن الذي أمرهم به موسى عليه السلام هل هو بأمر الله تعالى، فقد جوزوا الخيانة على موسى عليه السلام في الوحي، وذلك أيضًا كفر. ومن الناس من قال: إنه لا يوجب الكفر. وبيانه من وجهين. الأول: أن الملاعبة على الأنبياء جائزة، فلعلهم ظنوا به عليه السلام أنه يلاعبهم ملاعبة حقة، وذلك لا يوجب الكفر. الثاني: أن معنى قوله تعالى: ﴿أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا﴾ أي: ما أعجب هذا الجواب! كأنك تستهزئ بنا لا أنهم حققوا على موسى الاستهزاء.

أما قوله تعالى: ﴿قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ ففيه وجوه:

أحدها: أن الاشتغال بالاستهزاء لا يكون إلا بسبب الجهل، ومنصب النبوة لا يحتمل الإقدام على الاستهزاء، فلم يستعذ موسى عليه السلام من نفس الشيء الذي نسبوه إليه، لكنه استعاذ من السبب الموجب له، كما قد يقول الرجل عند مثل ذلك: (أعوذ بالله من عدم العقل وغلبة الهوى)، والحاصل أنه أطلق اسم السبب على المسبب مجازًا، هذا هو الوجه الأقوى.

وثانيها: أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين بما في الاستهزاء في أمر الدين من العقاب الشديد والوعيد العظيم، فإني متى علمت ذلك امتنع إقدامي على الاستهزاء.

وثالثها: قال بعضهم: إن نفس الهزء قد يسمى جهلاً وجهالة، فقد روي عن بعض أهل اللغة: إن الجهل ضد الحلم، كما قال بعضهم: إنه ضد العلم.

واعلم أن هذا القول من موسى عليه السلام يدل على أن الاستهزاء من الكبائر العظام، وقد سبق تمام القول فيه في قوله تعالى: ﴿قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾ [البقرة: ١٤]، ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥].

واعلم أن القوم سألوا موسى عليه السلام عن أمور ثلاثة مما يتعلق بالبقرة:

السؤال الأول: ما حكى الله تعالى عنهم أنهم: ﴿قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ﴾ فأجاب موسى عليه السلام بقوله: ﴿إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَٰلِكَ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ﴾ واعلم أن في الآية أبحاثًا:

الأول: أنا إذا قلنا: إن قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ يدل على الأمر بذبح بقرة معينة في نفسها غير مبين التعيين حسن موقع سؤالهم؛ لأن المأمور به لما كان مجملاً حسن الاستفسار والاستعلام. أما على قول من يقول: إنه في أصل اللغة للعموم فلا بد من بيان أنه ما الذي حملهم على هذا الاستفسار؟

وفيه وجوه:

أحدها: أن موسى عليه السلام لما أخبرهم بأنهم إذا ذبحوا البقرة وضربوا القتيل ببعضها صار حيًّا تعجبوا من أمر تلك البقرة، وظنوا أن تلك البقرة التي يكون لها مثل هذه الخاصة لا تكون إلا بقرة معينة، فلا جرم استقصوا في السؤال عن وصفها، كعصا موسى المخصوصة من بين سائر

العصي بتلك الخواص، إلا أن القوم كانوا مخطئين في ذلك؛ لأن هذه الآية العجيبة ما كانت خاصية البقرة، بل كانت معجزة يُظهرها الله تعالى على يد موسى عليه السلام.

وثانيها: لعل القوم أرادوا بقرة أي بقرة كانت، إلا أن القاتل خاف من الفضيحة، فألقى الشبهة في التبيين وقال: المأمور به بقرة معينة لا مطلق البقرة، لما وقعت المنازعة فيه، رجعوا عند ذلك إلى موسى.

وثالثها: أن الخطاب الأول وإن أفاد العموم إلا أن القوم أرادوا الاحتياط فيه، فسألوا طلبًا لمزيد البيان وإزالة لسائر الاحتمالات، إلا أن المصلحة تغيرت واقتضت الأمر بذبح البقرة المعينة.

البحث الثاني: أن سؤال (ما هي) طلب لتعريف الماهية والحقيقة؛ لأن (ما) سؤال، و(هي) إشارة إلى الحقيقة، فما هي لا بد وأن يكون طلبًا للحقيقة، وتعريف الماهية والحقيقة لا يكون إلا بذكر أجزائها ومقدماتها لا بذكر صفاتها الخارجة عن ماهيتها، ومعلوم أن وصف السن من الأمور الخارجة عن الماهية فوجب أن لا يكون هذا الجواب مطابقًا لهذا السؤال!!

والجواب عنه: أن الأمر وإن كان كما ذكرتم لكن قرينة الحال تدل على أنه ما كان مقصودهم من قولهم: ما البقر طلب ماهيته وشرح حقيقته، بل كان مقصودهم طلب الصفات التي بسببها يتميز بعض البقر عن بعض؛ فلهذا حسن ذكر الصفات الخارجة جوابًا عن هذا السؤال.

البحث الثالث: قال صاحب (الكشاف): الفارض: المسنة، وسميت فارضًا لأنها فرضت سنها، أي قطعتها وبلغت آخرها، والبكر: الفتية، والعوان: النصف، قال القاضي: أما البكر فقيل: إنها الصغيرة وقيل: ما لم تلد، وقيل: إنها التي ولدت مرة واحدة. قال المفضل بن سلمة (الضبي): إنه ذكر في الفارض أنها المسنة وفي البكر أنها الشابة، وهي من النساء التي لم توطأ ومن الإبل التي وضعت بطنًا واحدًا. قال القفال: البكر يدل على الأول، ومنه الباكورة لأول الثمر، ومنه بكرة النهار، ويقال: بكرت عليهما البارحة، إذا جاء في أول الليل، وكأن الأظهر أنها هي التي لم تلد؛ لأن المعروف من اسم البكر من الإناث في بني آدم ما لم يَنْزُ عليها الفحل، وقال بعضهم: العوان التي ولدت بطنًا بعد بطن. وحرب عوان: إذا كانت حربًا قد قوتل فيها مرة بعد مرة، وحاجة عوان: إذا كانت قد قُضيت مرة بعد مرة.

البحث الرابع: احتج العلماء بقوله تعالى: ﴿عَوَانٌ بَيْنَ ذَٰلِكَ﴾ على جواز الاجتهاد واستعمال غالب الظن في الأحكام؛ إذ لا يعلم أنها بين الفارض والبكر إلا من طريق الاجتهاد.

وهاهنا سؤالان:

الأول: لفظة (بين) تقتضي شيئين فصاعدًا، فمن أين جاز دخوله على ذلك؟

الجواب: لأنه في معنى شيئين حيث وقع مشارًا به إلى ما ذُكر من الفارض والبكر.

السؤال الثاني: كيف جاز أن يشار بلفظة (ذلك) إلى مؤنثين مع أنه للإشارة إلى واحد مذكر؟

الجواب: جاز ذكر ذلك على تأويل ما ذُكر أو ما تقدم للاختصار في الكلام.

أما قوله تعالى: ﴿فَٱفۡعَلُواْ مَا تُؤۡمَرُونَ﴾ **ففيه تأويلان:**

الأول: فافعلوا ما تؤمرون به، من قولك: أمرتك الخير.

والثاني: أن يكون المراد: فافعلوا أمركم، بمعنى مأموركم، تسمية للمفعول بالمصدر، كضرب الأمير.

واعلم أن المقصود الأصلي من هذا الجواب كون البقرة في أكمل أحوالها، وذلك لأن الصغيرة تكون ناقصة لأنها بعدُ ما وصلت إلى حالة الكمال، والمسنة كأنها صارت ناقصة وتجاوزت عن حد الكمال، فأما المتوسطة فهي التي تكون في حالة الكمال.

ثم إنه تعالى حكى سؤالهم الثاني، وهو قوله تعالى: ﴿قَالُواْ ٱدۡعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا لَوۡنُهَاۚ﴾ واعلم أنهم لما عرفوا حال السن شرعوا بعده في تعرف حال اللون، فأجابهم الله تعالى بأنها: ﴿صَفۡرَآءُ فَاقِعٞ لَّوۡنُهَا﴾، والفقوع أشد ما يكون من الصفرة وأنصعه، يقال في التوكيد: أصفر فاقع وأسود حالك وأبيض يقق وأحمر قانٍ وأخضر ناضر.

وههنا سؤالان:

الأول: «فاقع» هاهنا واقع خبرًا عن اللون فكيف يقع تأكيدًا لصفراء؟

الجواب: لم يقع خبرًا عن اللون إنما وقع تأكيدًا لصفراء إلا أنه ارتفع اللون به ارتفاع الفاعل، واللون سببها وملتبس بها، فلم يكن فرق بين قولك: صفراء فاقعة، وصفراء فاقع لونها.

السؤال الثاني: فهلا قيل: صفراء فاقعة؟ وأي فائدة في ذكر اللون؟

الجواب: الفائدة فيه التوكيد لأن اللون اسم للهيئة وهي الصفرة، فكأنه قيل شديدة الصفرة صفرتها، فهو من قولك: جد جده وجنون مجنون. وعن وهب: إذا نظرت إليها خيل إليك أن شعاع الشمس يخرج من جلدها.

أما قوله تعالى: ﴿تَسُرُّ ٱلنَّٰظِرِينَ﴾ فالمعنى أن هذه البقرة لحسن لونها تسر من نظر إليها، قال الحسن: الصفراء هاهنا بمعنى السوداء؛ لأن العرب تسمي الأسود أصفر، نظيره قوله تعالى في صفة الدخان: ﴿كَأَنَّهُۥ جِمَٰلَتٞ صُفۡرٞ﴾ [المرسلات: ٣٣] أي سود. واعترضوا على هذا التأويل بأن الأصفر لا يفهم منه الأسود ألبتة، فلم يكن حقيقة فيه، وأيضًا: السواد لا ينعت بالفقوع، إنما يقال: أصفر فاقع وأسود حالك، والله أعلم، وأما السرور فإنه حالة نفسانية تعرض عند حصول اعتقاد أو علم أو ظن بحصول شيء لذيذ أو نافع.

ثم إنه تعالى حكى سؤالهم الثالث وهو قوله تعالى: ﴿قَالُواْ ٱدۡعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ إِنَّ ٱلۡبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيۡنَا وَإِنَّآ إِن شَآءَ ٱللَّهُ لَمُهۡتَدُونَ﴾ **وهاهنا مسائل:**

المسألة الأولى: قال الحسن: عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَوْ لَمْ يَقُولُوا: (إِنْ شَاءَ اللهُ) لَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَهَا أَبَدًا**»، واعلم أن ذلك يدل على أن التلفظ بهذه الكلمة

مندوب في كل عمل يراد تحصيله؛ ولذلك قال الله تعالى لمحمد ﷺ: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾[الكهف: ٢٣، ٢٤]، وفيه استعانة بالله وتفويض الأمر إليه، والاعتراف بقدرته ونفاذ مشيئته.

المسألة الثانية: احتج أصحابنا بهذا على أن الحوادث بأسرها مرادة لله تعالى، فإن عند المعتزلة أن الله تعالى لما أمرهم بذلك فقد أراد اهتداءهم لا محالة، وحينئذ لا يبقى لقولهم: (إن شاء الله فائدة). أما على قول أصحابنا فإنه تعالى قد يأمر بما لا يريد فحينئذٍ يبقى لقولنا: (إن شاء الله) فائدة.

المسألة الثالثة: احتجت المعتزلة على أن مشيئة الله تعالى محدثة بقوله: ﴿إِن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ من وجهين: الأول: أن دخول كلمة (إن) عليه يقتضي الحدوث. والثاني: وهو أنه تعالى علق حصول الاهتداء على حصول مشيئة الاهتداء، فلما لم يكن حصول الاهتداء أزليًّا وجب أن لا تكون مشيئة الاهتداء أزلية.

ولنرجع إلى التفسير: فأما قوله تعالى: ﴿يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ﴾ ففيه السؤال المذكور وهو أن قولنا: ما هو؟ طلب بيان الحقيقة، والمذكور هاهنا في الجواب الصفات العَرَضية المفارقة فكيف يكون هذا الجواب مطابقًا للسؤال؟ وقد تقدم جوابه.

أما قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيْنَا﴾ فالمعنى أن البقر الموصوف بالتعوين والصفرة كثير فاشتبه علينا أيها نذبح، وقرئ (تشَّابه) بمعنى تتشابه بطرح التاء وإدغامها في الشين وقرئ (تشابهت ومتشابهة ومتشابه).

أما قوله تعالى: ﴿وَإِنَّآ إِن شَآءَ ٱللَّهُ لَمُهْتَدُونَ﴾ ففيه وجوه ذكرها القفال:

أحدها: وإنا بمشيئة الله نهتدي للبقرة المأمور بذبحها عند تحصيلنا أوصافها التي بها تمتاز عما عداها.

وثانيها: وإنا إن شاء الله تعريفها إيانا بالزيادة لنا في البيان نهتدي إليها.

وثالثها: وإنا إن شاء الله على هدى في استقصائنا في السؤال عن أوصاف البقرة، أي نرجوا أنا لسنا على ضلالة فيما نفعله من هذا البحث.

ورابعها: إنا بمشيئة الله نهتدي للقاتل إذا وصفت لنا هذه البقرة بما به تمتاز هي عما سواها.

ثم أجاب الله تعالى عن سؤالهم بقوله تعالى: ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا ذَلُولٌ تُثِيرُ ٱلْأَرْضَ﴾ وقوله: ﴿لَّا ذَلُولٌ﴾ صفة لبقرة بمعنى بقرة غير ذلول، بمعنى لم تذلل للكراب وإثارة الأرض، ولا هي من البقر التي يسقى عليها فتسقى الحرث و(لا) الأولى للنفي، والثانية مزيدة لتوكيد الأولى؛ لأن المعنى لا ذلول تثير وتسقي، على أن الفعلين صفتان لذلول كأنه قيل: لا ذلول مثيرة وساقية، وجملة القول أن الذلول بالعمل لا بد من أن تكون ناقصة، فبين تعالى أنها لا تثير الأرض ولا تسقي الحرث؛ لأن هذين العملين يظهر بهما النقص.

أما قوله تعالى: ﴿مُسَلَّمَةٌ﴾ ففيه وجوه:

أحدها: من العيوب مطلقًا.

وثانيها: من آثار العمل المذكور.

وثالثها: مسلمة، أي وحشية مرسلة عن الحبس.

ورابعها: مسلمة من الشية التي هي خلاف لونها، أي خلصت صفرتها عن اختلاط سائر الألوان بها، وهذا الرابع ضعيف، وإلا لكان قوله: ﴿لَّا شِيَةَ فِيهَا﴾ تكرارًا غير مفيد، بل الأَوْلى حمله على السلامة من العيوب، واللفظ يقتضي ذلك لأن ذلك يفيد السلامة الكاملة عن العلل والمعايب.

واحتج العلماء به على جواز استعمال الظاهر مع تجويز أن يكون الباطن بخلافه؛ لأن قوله: ﴿مُسَلَّمَةٌ﴾ إذا فسرناها بأنها مسلمة من العيوب، فذلك لا نعلمه من طريق الحقيقة إنما نعلمه من طريق الظاهر.

أما قوله تعالى: ﴿لَّا شِيَةَ فِيهَا﴾ فالمراد أن صفرتها خالصة غير ممتزجة بسائر الألوان؛ لأن البقرة الصفراء قد توصف بذلك إذا حصلت الصفرة في أكثرها، فأراد تعالى أن يبين عموم ذلك بقوله: ﴿لَّا شِيَةَ فِيهَا﴾ روي أنها كانت صفراء الأظلاف صفراء القرون، والوشي: خلط لون بلون.

ثم أخبر الله تعالى عنهم بأنهم وقفوا عند هذا البيان واقتصروا عليه فقالوا: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ جِئْتَ بِٱلْحَقِّ﴾ أي الآن بانت هذه البقرة عن غيرها؛ لأنها بقرة عوان صفراء غير مذللة بالعمل، قال القاضي: قوله تعالى: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ جِئْتَ بِٱلْحَقِّ﴾ كُفْر من قِبلهم لا محالة؛ لأنه يدل على أنهم اعتقدوا فيما تقدم من الأوامر أنها ما كانت حقة. وهذا ضعيف لاحتمال أن يكون المراد: الآن ظهرت حقيقة ما أُمرنا به حتى تميزت من غيرها. فلا يكون كفرًا.

أما قوله تعالى: ﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا۟ يَفْعَلُونَ﴾ فالمعنى: فذبحوا البقرة وما كادوا يذبحونها.

وهاهنا بحث: وهو أن النحويين ذكروا (لكاد) تفسيرين:

الأول: قالوا: إن نفيه إثبات وإثباته نفي. فقولنا: (كاد يفعل كذا) معناه قَرْب من أن [لا] يفعل لكنه ما فعله، وقولنا: (ما كاد يفعل كذا) معناه قَرُب من أن يفعل لكنه فعله.

والثاني: - وهو اختيار الشيخ عبد القاهر (الجرجاني) النحوي - أن كاد معناه المقاربة، فقولنا: (كاد يفعل) معناه قرب من الفعل، وقولنا: (ما كاد يفعل) معناه ما قرب منه.

وللأولين أن يحتجوا على فساد هذا الثاني بهذه الآية؛ لأن قوله تعالى: ﴿وَمَا كَادُوا۟ يَفْعَلُونَ﴾ معناه: وما قاربوا الفعل، ونفي المقاربة من الفعل يناقض إثبات وقوع الفعل، فلو كان كاد للمقاربة لزم وقوع التناقض في هذه الآية.

وهاهنا أبحاث:

البحث الأول: روي أنه كان في بني إسرائيل شيخ صالح له عِجلة، فأتى بها الغيضة وقال: (اللهم إني استودعتكها لابني حتى تكبر) وكان برًّا بوالديه، فشَبَّت وكانت من أحسن البقر

وأسمنها، فتساوموها اليتيم وأمه حتى اشتروها بملء مسكها ذهبًا، وكانت البقرة إذ ذاك بثلاثة دنانير، وكانوا طلبوا البقرة الموصوفة أربعين سنة.

البحث الثاني: روي عن الحسن أن البقرة تُذبح ولا تُنحر، وعن عطاء أنها تُنحر. قال: فتلوت الآية عليه فقال: الذبح والنحر سواء. وحكي عن قتادة والزهري: إن شئت نحرت وإن شئت ذبحت. وظاهر الآية يدل على أنهم أُمروا بالذبح وأنهم فعلوا ما يسمى ذبحًا، والنحر وإن أجزأ عن الذبح فصورته مخالفة لصورة الذبح، فالظاهر يقتضي ما قلناه حتى لو نحروا، ولا دليل يدل على قيامه مقام الذبح لكان لا يجزي.

البحث الثالث: اختلفوا في السبب الذي لأجله ما كادوا يذبحون: فعن بعضهم لأجل غلاء ثمنها وعن آخرين أنهم خافوا الشهرة والفضيحة. وعلى كلا الوجهين، فالإحجام عن المأمور به غير جائز، أما الأول: فلأنهم لما أُمروا بذبح البقرة المعينة، وذلك الفعل ما كان يتم إلا بالثمن الكثير، وجب عليهم أداؤه لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، إلا أن يدل الدليل على خلافه، وإنما لا يلزم المصلي أن يتطهر بالماء إذا لم يجده إلا بغلاء من حيث الشرع، ولولاه للزم ذلك إذ وجب التطهر مطلقًا. وأما الثاني: - وهو خوف الفضيحة - فذاك لا يرفع التكليف، فإن القود إذا كان واجبًا عليه لزمه تسليم النفس من ولي الدم إذا طالب، وربما لزمه التعريف ليزول الشر والفتنة، وربما لزمه ذلك لتزول التهمة في القتل عن القوم الذين طرح القتيل بالقرب منهم؛ لأنه الذي عرضهم للتهمة فيلزمه إزالتها، فكيف يجوز جعله سببًا للتثاقل في هذا الفعل؟!

البحث الرابع: احتج القائلون بأن الأمر للوجوب بهذه الآية، وذلك لأنه لم يوجد في هذه الصورة إلا مجرد الأمر، ثم إنه تعالى ذم التثاقل فيه والتكاسل في الاشتغال بمقتضاه، وذلك يدل على أن الأمر للوجوب. قال القاضي: إذا كان الغرض من المأمور إزالة شر وفتنة دل ذلك على وجوبه. وإنما أمر تعالى بذبحها لكي يظهر القاتل فتزول الفتنة والشر المخوف فيهم، والتحرز عن هذا الجنس الضار واجب، فلما كان العلاج إزالته بهذا الفعل صار واجبًا، وأيضًا: فغير ممتنع أن في تلك الشريعة أن التعبد بالقربان لا يكون إلا سبيل الوجوب، فلما تقدم علمهم بذلك كفاهم مجرد الأمر.

وأقول: حاصل هذين السؤالين يرجع إلى حرف واحد، وهو أنا وإنا كنا لا نقول: (إن الأمر يقتضي الوجوب) فلا نقول: إنه ينافي الوجوب أيضًا، فلعله فهم الوجوب هاهنا بسبب آخر سوى الأمر، وذلك السبب المنفصل إما قرينة حالية وهي العلم بأن دفع المضار واجب، أو مقالية وهي ما تقدم بيانه من أن القربان لا يكون مشروعًا إلا على وجه الوجوب. والجواب: أن المذكور مجرد قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗ﴾ فلما ذكر الذم والتوبيخ على ترك الذبح المأمور به، عَلِمنا أن منشأ ذلك هو مجرد ورود الأمر به لِما ثبت في أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم.

البحث الخامس: احتج القائلون بأن الأمر يفيد الفور بهذه الآية، قالوا: لأنه ورد التعنيف على ترك المأمور به عند ورود الأمر المجرد، فدل على أنه للفور.

أما قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا﴾ فاعلم أن وقوع ذلك القتل لا بد وأن يكون متقدمًا؛ لأمره تعالى بالذبح. أما الإخبار عن وقوع ذلك القتل وعن أنه لا بد وأن يُضرب القتيل ببعض تلك البقرة فلا يجب أن يكون متقدمًا على الإخبار عن قصة البقرة، فقول من يقول: (هذه القصة يجب أن تكون متقدمة في التلاوة على الأَوْلى) خطأ؛ لأن هذه القصة في نفسها يجب أن تكون متقدمة على الأول في الوجود، فأما التقدم في الذكر فغير واجب لأنه تارة يتقدم ذكر السبب على ذكر الحكم وأخرى على العكس من ذلك، فكأنه لما وقعت لهم تلك الواقعة أَمَرهم تعالى بذبح البقرة فلما ذبحوها قال: وإذ قتلتم نفسًا من قبل واختلفتم وتنازعتم، فإني مُظهر لكم القاتل الذي سترتموه بأن يضرب القتيل ببعض هذه البقرة المذبوحة، وذلك مستقيم.

فإن قيل: هب أنه لا خلل في هذا النظم، ولكن النظم الآخر كان مستحسنًا فما الفائدة في ترجيح هذا النظم؟

قلنا: إنما قدمت قصة الأمر بذبح البقرة على ذكر القتيل؛ لأنه لو عمل على عكسه لكانت قصة واحدة، ولو كانت قصة واحدة لذهب الغرض من بينية التفريع.

أما قوله تعالى: ﴿فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا﴾ ففيه وجوه:

أحدها: اختلفتم واختصمتم في شأنها. لأن المتخاصمين يدرأ بعضهم بعضًا، أي يدافعه ويزاحمه.

وثانيها: (أدارأتم) ينفي كل واحد منكم القتل عن نفسه، ويضيفه إلى غيره.

وثالثها: دفع بعضكم بعضًا عن البراءة والتهمة.

وجملة القول فيه أن الدرء هو الدفع، فالمتخاصمون إذا تخاصموا فقد دفع كل واحد منهم عن نفسه تلك التهمة، ودفع كل واحد منهم حجة صاحبه عن تلك الفعلة، ودفع كل واحد منهم حجة صاحبه في إسناد تلك التهمة إلى غيره وحجة صاحبه في براءته عنه، قال القفال: والكناية في (فيها) للنفس، أي: فاختلفتم في النفس. ويحتمل في القتلة لأن قوله: ﴿قَتَلْتُمْ﴾ يدل على المصدر.

أما قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ أي: مُظهر لا محالة ما كتمتم من أمر القتل.

فإن قيل: كيف أعمل (مخرج) وهو في معنى المضي؟

قلنا: قد حكى ما كان مستقبلاً في وقت التدارؤ، كما حكى الحاضر في قوله: ﴿بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ﴾ [الكهف: ١٨] وهذه الجملة اعتراض بين المعطوف والمعطوف عليه وهما «ادارأتم، فقلنا».

ثم فيه مسائل:

المسألة الأولى: قالت المعتزلة: قوله: ﴿وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ أي لا بد وأن يفعل ذلك.

وإنما حكم بأنه لا بد وأن يفعل ذلك؛ لأن الاختلاف والتنازع في باب القتل يكون سببًا للفتن والفساد، والله لا يحب الفساد؛ فلأجل هذا قال: لا بد وأن يزيل هذا الكتمان ليزول ذلك الفساد، فدل ذلك على أنه سبحانه لا يريد الفساد ولا يرضى به ولا يخلقه.

المسألة الثانية: الآية تدل على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات، وإلا لما قدر على إظهار ما كتموه.

المسألة الثالثة: تدل الآية على أن ما يسره العبد من خير أو شر ودام ذلك منه، فإن الله سيظهره، قال عليه الصلاة والسلام: **«إِنَّ عَبْدًا لَوْ أَطَاعَ اللَّهَ مِنْ وَرَاءِ سَبْعِينَ حِجَابًا لَأَظْهَرَ اللَّهُ لَهُ ذَلِكَ عَلَى أَلْسِنَةِ النَّاسِ»** (١) وكذلك المعصية. وروي أن الله تعالى أوحى إلى موسى عليه السلام: **«قل لبني إسرائيل يخفون لي أعمالهم، وعليَّ أن أظهرها لهم»** (٢).

المسألة الرابعة: دلت الآية على أنه يجوز ورود العام لإرادة الخاص؛ لأن قوله: ﴿وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ يتناول كل المكتومات، ثم إن الله تعالى أراد هذه الواقعة.

أما قوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: المروي عن ابن عباس أن صاحب بقرة بني إسرائيل طلبها أربعين سنة حتى وجدها، ثم ذُبحت. إلا أن هذه الرواية على خلاف ظاهر القرآن؛ لأن الفاء في قوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا﴾ للتعقيب، وذلك يدل على أن قوله: ﴿اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا﴾ حصل عقيب قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾.

المسألة الثانية: الهاء في قوله تعالى: ﴿اضْرِبُوهُ﴾ ضمير، وهو إما أن يرجع إلى النفس وحينئذٍ يكون التذكير على تأويل الشخص والإنسان، وإما إلى القتيل وهو الذي دل عليه قوله: ﴿مَّا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾.

المسألة الثالثة: يجوز أن يكون الله تعالى إنما أمر بذبح البقرة. لأنه تعلّق بذبحها مصلحة لا تحصل إلا بذبحها، ويجوز أن يكون الحال فيها وفي غيرها على السوية، والأقرب هو الأول؛ لأنه لو قام غيرها مقامها لما وجبت على التعيين، بل على التخيير بينها وبين غيرها.

وههنا سؤالان:

السؤال الأول: ما الفائدة في ضرب المقتول ببعض البقرة مع أن الله تعالى قادر على أن يحييه ابتداء؟

---

(١) **إسناده ضعيف جدًا**: أخرجه أبو نعيم في (الحلية) (٥/ ٣٦)، من طريق روح بن مسافر عن زبيد عم مرة عن عبد الله... به. وفي إسناده روح بن مسافر عن زبيد عن مرة عن عبد الله... به. وفي إسناده روح بن مسافر، أبو بشر قال ابن حبان في المجروحين: كان ممن يروي الموضوعات عن الأثبات لا تحل الرواية عنه ولا كتابة حديثه.

(٢) رواه أبو بكر الدينوري في (المجالسة وجواهر العلم) (١/ ٢٥) حديث رقم (٨٩) قال حدثنا علي بن الحسين الرازي أخبرنا ابن خبيق الأنطاكي قال سمعت يوسف بن أسباط يقول: أوصي الله تبارك وتعالى... فذكره.

الجواب: الفائدة فيه لتكون الحجة أوكد وعن الحيلة أبعد، فقد كان يجوز لملحد أن يوهم أن موسى عليه السلام إنما أحياه بضرب من السحر والحيلة، فإنه إذا حيي عندما يُضرب بقطعة من البقرة المذبوحة، انتفت الشبهة في أنه لم يحي بشيء انتقل إليه من الجسم الذي ضُرب به، إذا كان ذلك إنما حيي بفعل فعلوه هم، فدل ذلك على أن إعلام الأنبياء إنما يكون من عند الله لا بتمويه من العباد، وأيضًا: فتقديم القربان مما يعظم أمر القربان.

السؤال الثاني: هلا أمر بذبح غير البقرة؟

وأجابوا بأن الكلام في غيرها لو أمروا به كالكلام فيه، ثم ذكروا فيها فوائد، منها التقرب بالقربان الذي كانت العادة به جارية، ولأن هذا القربان كان عندهم من أعظم القرابين، ولما فيه من مزيد الثواب لتحمل الكلفة في تحصيل هذه البقرة على غلاء ثمنها، ولما فيه من حصول المال العظيم لمالك البقرة.

المسألة الرابعة: اختلفوا في أن ذلك البعض الذي ضربوا القتيل به ما هو؟ والأقرب أنهم كانوا مخيرين في أبعاض البقرة؛ لأنهم أُمروا بضرب القتيل ببعض البقرة، وأي بعض من أبعاض البقرة ضربوا القتيل به فإنهم كانوا ممتثلين لمقتضى قوله: ﴿ٱضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَاۚ﴾ والإتيان بالمأمور به يدل على الخروج عن العهدة على ما ثبت في أصول الفقه، وذلك يقتضي التخيير. واختلفوا في البعض الذي ضُرب به القتيل: فقيل: لسانها. وقيل: فخذها اليمنى. وقيل: ذَنَبها. وقيل: العظم الذي يلي الغضروف وهو أصل الآذان. وقيل: البضعة بين الكتفين. ولا شك أن القرآن لا يدل عليه، فإن ورد خبر صحيح قُبل وإلا وجب السكوت عنه.

المسألة الخامسة: في الكلام محذوف والتقدير: (فقلنا: اضربوه ببعضها فضربوه ببعضها فحيي) إلا أنه حذف ذلك لدلالة قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُحْيِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ وعليه هو كقوله تعالى: ﴿ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَۖ فَٱنفَجَرَتْ﴾[البقرة: ٦٠] أي فضرب فانفجرت، روي أنهم لما ضربوه قام بإذن الله وأوداجه تشخب دمًا، وقال: (قتلني فلان وفلان) لابنَيْ عمه ثم سقط ميتًا وقُتلا.

أما قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُحْيِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ ففيه مسألتان:

المسألة الأولى: في هذه الآية وجهان: أحدهما: أن يكون إشارة إلى نفس ذلك الميت. والثاني: أنه احتجاج في صحة الإعادة.

ثم هذا الاحتجاج أهو على المشركين أو على غيرهم؟ فيه وجهان:

الأول: قال الأصم: إنه على المشركين لأنه إن ظهر لهم بالتواتر أن هذا الإحياء قد كان على هذا الوجه، عَلِموا صحة الإعادة، وإن لم يظهر ذلك بالتواتر فإنه يكون داعية لهم إلى التفكر. قال القاضي: وهذا هو الأقرب لأنه تقدم منه تعالى ذكر الأمر بالضرب وأنه سبب إحياء ذلك الميت، ثم قال: ﴿كَذَٰلِكَ يُحْيِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ فجمع ﴿ٱلْمَوْتَىٰ﴾ ولو كان المراد ذلك القتيل لَمَا جمع في القول، فكأنه قال: دل بذلك على أن الإعادة كالابتداء في قدرته.

الثاني: قال القفال: ظاهر الكلام يدل على أن الله تعالى قال لبني إسرائيل: إحياء الله تعالى لسائر الموتى يكون مثل هذا الإحياء الذي شاهدتم؛ لأنهم وإن كانوا مؤمنين بذلك إلا أنهم لم يؤمنوا به إلا من طريق الاستدلال ولم يشاهدوا شيئًا منه، فإذا شاهدوه اطمأنت قلوبهم وانتفت عنهم الشبهة التي لا يخلو منها المستدل، وقد قال إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ إلى قوله: ﴿لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ [البقرة: ٢٦٠] فأحيا الله تعالى لبني إسرائيل القتيل عِيانًا، ثم قال لهم: ﴿كَذَٰلِكَ يُحْيِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: ٧٣] أي: كالذي أحياه في الدنيا يحيي في الآخرة من غير احتياج في ذلك الإيجاد إلى مادة ومدة ومثال وآلة.

المسألة الثانية: من الناس من استدل بقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُحْيِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ على أن المقتول ميت. وهو ضعيف لأنه تعالى قاس على إحياء ذلك القتيل إحياء الموتى، فلا يلزم من هذا كون القتيل ميتًا.

أما قوله تعالى: ﴿وَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ﴾ فلقائل أن يقول: إن ذلك كان آية واحدة فلمَ سميت بالآيات؟

والجواب: أنها تدل على وجود الصانع القادر على كل المقدورات، العالِم بكل المعلومات، المختارِ في الإيجاد والإبداع، وعلى صدق موسى عليه السلام، وعلى براءة ساحة من لم يكن قاتلاً، وعلى تعين تلك التهمة على من باشر ذلك القتل، فهي وإن كانت آية واحدة إلا أنها لما دلت على هذه المدلولات الكثيرة لا جرم جرت مجرى الآيات الكثيرة.

أما قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ ففيه بحثان:

الأول: أن كلمة (لعل) قد تقدم تفسيرها في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١].

الثاني: أن القوم كانوا عقلاء قبل عرض هذه الآيات عليهم، وإذا كان العقل حاصلاً امتنع أن يقال: إني عرضت عليك الآية الفلانية لكي تصير عاقلاً، فإذن لا يمكن إجراء الآية على ظاهرها بل لا بد من التأويل وهو أن يكون المراد: لعلكم تعملون على قضية عقولكم، وأن من قدر على إحياء نفس واحدة قدر على إحياء الأنفس كلها لعدم الاختصاص، حتى لا ينكروا البعث، هذا آخر الكلام في تفسير الآية.

واعلم أن كثيرًا من المتقدمين ذكر أن من جملة أحكام هذه الآية أن القاتل هل يرث أم لا؟ قالوا: لا. لأنه روي عن عبيدة السلماني أن الرجل الذي كان قاتلاً في هذه الواقعة حُرم من الميراث لأجل كونه قاتلاً.

قال القاضي: لا يجوز جعل هذه المسألة من أحكام هذه الآية لأنه ليس في الظاهر أن القاتل هل كان وارثًا لقتيله أم لا؟ وبتقدير أن يكون وارثًا له فهل حرم الميراث أم لا؟ وليس يجب إذا روي عن أبي عبيدة أن القاتل حُرم لمكان قتله الميراث أن يعد ذلك في جملة أحكام القرآن إذا كان لا يدل عليه لا مجملاً ولا مفصلاً، وإذا كان لم يثبت أن شرعهم كشرعنا وأنه لا يلزم الاقتداء بهم، فإدخال هذا الكلام في أحكام القرآن تعسف.

واعلم أن الذي قاله القاضي حق، ومع ذلك فلنذكر هذه المسألة فنقول: اختلف المجتهدون في أن القاتل هل يرث أم لا: فعند الشافعي رضي الله عنه لا يرث، سواء كان القتل غير مستحق عمدًا كان أو خطأ أو كان مستحقًّا كالعادل إذا قتل الباغي، وعند أبي حنيفة رحمه الله لا يرث في العمد والخطأ إلا أن العادل إذا قتل الباغي فإنه يرثه، وكذا القاتل إذا كان صبيًّا أو مجنونًا يرثه لا من ديته ولا من سائر أمواله، وهو قول علي وعمر وابن عباس وسعيد بن المسيب، وقال عثمان البتي: قاتل الخطأ يرث وقاتل العمد لا يرث. وقال مالك: لا يرثه من ديته ويرثه من سائر أمواله. وهو قول الحسن ومجاهد والزهري والأوزاعي.

واحتج الشافعي رضي الله عنه بعموم الخبر المشهور المستفيض أنه ﷺ قال: «لَيسَ لِلْقَاتِلِ مِنَ الْمِيرَاثِ شَيْءٌ» إلا أن الاستدلال بهذا الخبر إنما يصح لو جوزنا تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد، والكلام فيه مذكور في أصول الفقه، ثم هاهنا دقيقة وهي أن تطُرق التخصيص إلى العام يفيد نوع ضعف، فلو خصصنا هذا الخبر ببعض الصور، فحينئذٍ يتوالى عليه أسباب الضعف، فإن كونه خبر واحد يوجب الضعف وكونه على مصادمة الكتاب سبب آخر وكونه مخصوصًا سبب آخر، فلو خصصنا عموم الكتاب به لكنا قد رجحنا الضعيف جدًّا على القوي جدًّا. أما إذا لم يخصص هذا الخبر ألبتة اندفع عنه بعض أسباب الضعف، فحينئذٍ لا يبعد تخصيص عموم الكتاب به. واحتج أبو بكر الرازي على أن العادل إذا قتل الباغي فإنه لا يصير محرومًا عن الميراث بأنا لا نعلم خلافًا أن من وجب له القود على إنسان فقتله قودًا أنه لا يحرم من الميراث، واعلم أن الشافعية يمنعون هذه الصورة، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً ۚ وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ ۗ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٧٤﴾﴾

اعلم أن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ﴾ **فيه مسائل:**

المسألة الأولى: الشيء الذي من شأنه بأصل ذاته أن يقبل الأثر عن شيء آخر، ثم إنه عرض لذلك القابل ما لأجله صار بحيث لا يقبل الأثر، فيقال لذلك القابل: إنه صار صُلبًا غليظًا قاسيًا، فالجسم من حيث إنه جسم يقبل الأثر عن الغير إلا أن صفة الحجرية لما عرضت للجسم صار جسم الحجر غير قابل، وكذلك القلب من شأنه أن يتأثر عن مطالعة الدلائل والآيات والعبر، وتأثره عبارة عن ترك التمرد والعتو والاستكبار، وإظهار الطاعة والخضوع لله والخوف من الله تعالى، فإذا عرض للقلب عارض أخرجه عن هذه الصفة صار في عدم التأثر شبيهًا بالحجر، فيقال: قسا القلب وغلظ؛ ولذلك كان الله تعالى وصف المؤمنين بالرِّقة فقال: ﴿كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ﴾ [الزمر: ٢٣]

المسألة الثانية: قال القفال: يجوز أن يكون المخاطبون بقوله: ﴿قُلُوبُكُم﴾ أهل الكتاب الذين كانوا في زمان محمد ﷺ، أي: اشتدت قلوبكم وقست وصلبت من بعد البينات التي جاءت أوائلكم، والأمور التي جرت عليهم، والعقاب الذي نزل بمن أصر على المعصية منهم، والآيات التي جاءهم بها أنبياؤهم والمواثيق التي أخذوها على أنفسهم وعلى كل من دان بالتوراة ممن سواهم، فاخبر بذلك عن طغيانهم وجفائهم مع ما عندهم من العلم بآيات الله التي تلين عندها القلوب. وهذا أَوْلى لأن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم﴾ خطاب مشافهة، فحَمْله على الحاضرين أَوْلى، ويحتمل أيضًا أن يكون المراد أولئك اليهود الذين كانوا في زمن موسى عليه السلام خصوصًا، ويجوز أن يريد مَن قبلهم من سلفهم.

المسألة الثالثة: قوله تعالى: ﴿مِّنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ﴾ يحتمل أن يكون المراد من بعد ما أظهره الله تعالى من إحياء ذلك القتيل عند ضربه ببعض البقرة المذبوحة حتى عين القاتل، فإنه روي أن ذلك القتيل لما عين القاتل نسبه القاتل إلى الكذب، وما ترك الإنكار، بل طلب الفتنة وساعده عليه جَمْع، فعنده قال تعالى واصفًا لهم: إنهم بعد ظهور مثل هذه الآية قست قلوبهم، أي صارت قلوبهم بعد ظهور مثل هذه الآية في القسوة كالحجارة، ويحتمل أن يكون قوله: ﴿مِّنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ﴾ إشارة إلى جميع ما عَدَّد الله سبحانه من النعم العظيمة والآيات الباهرة التي أظهرها على يد موسى عليه السلام، فإن أولئك اليهود بعد أن كثرت مشاهدتهم لها ما خَلَوْا من العناد والاعتراض على موسى عليه السلام، وذلك بَيِّن في أخبارهم في التيه لمن نظر فيها.

أما قوله تعالى: ﴿أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ فيه مسائل:

المسألة الأولى: كلمة (أو) للترديد، وهي لا تليق بعلام الغيوب، فلا بد من التأويل وهو وجوه:

أحدها: أنها بمعنى الواو كقوله تعالى: ﴿إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ [الصافات: ١٤٧] بمعنى (ويزيدون)، وكقوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ﴾ [النور: ٣١] والمعنى وآبائهن، وكقوله: ﴿أَن تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ﴾ [النور: ٦١] يعني وبيوت آبائكم. ومن نظائره قوله تعالى: ﴿لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه: ٤٤]، ﴿فَالْمُلْقِيَاتِ ذِكْرًا ۝ عُذْرًا أَوْ نُذْرًا﴾ [المرسلات: ٥، ٦]

وثانيها: أنه تعالى أراد أن يبهمه على العباد فقال ذلك كما يقول المرء لغيره: (أكلت خبزًا أو تمرًا) وهو لا يشك أنه أكل أحدهما إذا أراد أن يبينه لصاحبه.

وثالثها: أن يكون المراد فهي كالحجارة، ومنها ما هو أشد قسوة من الحجارة.

ورابعها: أن الآدميين إذا اطلعوا على أحوال قلوبهم قالوا: إنها كالحجارة أو هي أشد قسوة من الحجارة، وهو المراد في قوله: ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾ [النجم: ٩] أي: في نظركم واعتقادكم.

وخامسها: أن كلمة (أو) بمعنى (بل) وأنشدوا:

فواللَه ما أدري أسلمى تَغَوَّلَت أم الحِلمُ أم كُلٌّ إليَّ حَبيبُ

قالوا: أراد بل كل.

وسادسها: أنه على حد قولك: (ما آكل إلا حلوًا أو حامضًا) أي طعامي لا يخرج عن هذين، بل يتردد عليهما.

وبالجملة: فليس الغرض إيقاع التردد بينهما، بل نفي غيرهما.

وسابعها: أن (أو) حرف إباحة، كأنه قيل بأي هذين شبهت قلوبهم كان صدقًا، كقولك: (جالِسِ الحسن أو ابن سيرين) أي أيهما جالست كنت مصيبًا ولو جالستهما معًا كنت مصيبًا أيضًا.

المسألة الثانية: قال صاحب الكشاف: (أشد) معطوف على الكاف، إما على معنى أو مثل: (أشد قسوة) فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه، وإما على: أو هي أنفسها أشد قسوة.

المسألة الثالثة: إنما وصفها بأنها أشد قسوة لوجوه:

أحدها: أن الحجارة لو كانت عاقلة ولقيتها هذه الآية لقبلتها، كما قال: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾ [الحشر: ٢١].

وثانيها: أن الحجارة ليس فيها امتناع مما يحدث فيها بأمر الله تعالى وإن كانت قاسية، بل هي منصرفة على مراد الله غير ممتنعة من تسخيره، وهؤلاء مع ما وصفنا من أحوالهم في اتصال الآيات عندهم وتتابع النعم من الله عليهم - يمتنعون من طاعته ولا تلين قلوبهم لمعرفة حقه، وهو كقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ [الأنعام: ٣٨] إلى قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ﴾ [الأنعام: ٣٩] كأن المعنى أن الحيوانات من غير بني آدم أمم سُخر كل واحد منها لشيء، وهو منقاد لما أريد منه، وهؤلاء الكفار يمتنعون عما أراد الله منهم.

وثالثها: (أو أشد قسوة) لأن الأحجار ينتفع بها من بعض الوجوه، ويظهر منها الماء في بعض الأحوال، أما قلوب هؤلاء فلا نفع فيها ألبتة، ولا تلين لطاعة الله بوجه من الوجوه.

المسألة الرابعة: قال القاضي: إن كان تعالى هو الخالق فيهم الدوام على ما هم عليه من الكفر، فكيف يحسن ذمهم بهذه الطريقة؟! ولو أن موسى عليه السلام خاطبهم فقالوا له: إن الذي خلق الصلابة في الحجارة هو الذي خلق في قلوبنا القسوة والخالق في الحجارة انفجار الأنهار هو القادر على أن ينقلنا عما نحن عليه من الكفر بخلق الإيمان فينا، فإذا لم يفعل فعذرنا ظاهر؟! لكانت حجتهم عليه أوكد من حجته عليهم، وهذا النمط من الكلام قد تقدم تقريرًا وتفريعًا مرارًا وأطوارًا.

المسألة الخامسة: إنما قال: ﴿أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ ولم يقل: (أقسى)؛ لأن ذلك أدل على فرط القسوة، ووجه آخر وهو أن لا يقصد معنى الأقسى، ولكن قصد وصف القسوة بالشدة، كأنه

قيل: اشتدت قسوة الحجارة وقلوبهم أشد قسوة، وقرئ (قساوة) وترك ضمير المفضل عليه لعدم الإلباس كقولك: زيد كريم وعمرو أكرم.

ثم إنه سبحانه وتعالى فَضَّل الحجارة على قلوبهم بأن بَيَّن أن الحجارة قد يحصل منها ثلاثة أنواع من المنافع، ولا يوجد في قلوب هؤلاء شيء من المنافع.

فأولها: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ﴾ وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قرئ: (وإن) بالتخفيف وهي (إن) المخففة من الثقيلة التي تلزمها اللام الفارقة، ومنها قوله تعالى: ﴿وَإِن كُلٌّ لَّمَّا جَمِيعٌ لَّدَيْنَا مُحْضَرُونَ﴾[يس: ٣٢].

المسألة الثانية: التفجر التفتح بالسعة والكثرة، يقال: انفجرت قرحة فلان، أي انشقت بالمدة، ومنه الفجر والفجور. وقرأ مالك بن دينار (ينفجر) بمعنى: وإن من الحجارة ما ينشق فيخرج منه الماء الذي يجري حتى تكون منه الأنهار. قالت الحكماء: إن الأنهار إنما تتولد عن أبخرة تجتمع في باطن الأرض، فإن كان ظاهر الأرض رخوًا انشقت تلك الأبخرة وانفصلت، وإن كان ظاهر الأرض صُلبًا حجريًّا اجتمعت تلك الأبخرة، ولا يزال يتصل تواليها بسوابقها حتى تكثر كثرة عظيمة، فيعرض حينئذٍ من كثرتها وتواتر مددها أن تنشق الأرض وتسيل تلك المياه أودية وأنهارًا.

وثانيها: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ﴾، أي من الحجارة لما ينصدع فيخرج منه الماء فيكون عينًا لا نهرًا جاريًا، أي أن الحجارة قد تندى بالماء الكثير وبالماء القليل، وفي ذلك دليل تفاوت الرطوبة فيها، وأنها قد تكثر في حال حتى يخرج منها ما يجري منه الأنهار، وقد تقل، وهؤلاء قلوبهم في نهاية الصلابة لا تندى بقَبول شيء من المواعظ ولا تنشرح لذلك ولا تتوجه إلى الاهتداء، وقوله تعالى: ﴿يَشَّقَّقُ﴾ أي يتشقق، فأدغم التاء كقوله: ﴿يَذَّكَّرُ﴾ أي يتذكر وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ﴾[المزمل: ١]، ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ﴾[المدثر: ١].

وثالثها: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾.

واعلم أن فيه إشكالاً وهو أن الهبوط من خشية الله صفة الأحياء العقلاء، والحجر جماد فلا يتحقق ذلك فيه، فلهذا الإشكال ذكروا في هذه الآية وجوهًا.

أحدها: قول أبي مسلم خاصة وهو أن الضمير في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْهَا﴾ راجع إلى القلوب، فإنه يجوز عليها الخشية، والحجارة لا يجوز عليها الخشية: وقد تقدم ذكر القلوب كما تقدم ذكر الحجارة، أقصى ما في الباب أن الحجارة أقرب المذكورين، إلا أن هذا الوصف لما كان لائقًا بالقلوب دون الحجارة وجب رجوع هذا الضمير إلى القلوب دون الحجارة. واعترضوا عليه من وجهين.

الأول: أن قوله تعالى: ﴿فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ جملة تامة، ثم ابتدأ تعالى فذكر حال

الحجارة بقوله: ﴿وَإِنَّ مِنَ ٱلْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ فيجب في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾ أن يكون راجعًا إليها.

الثاني: أن الهبوط يليق بالحجارة لا بالقلوب، فليس تأويل الهبوط أولى من تأويل الخشية.

وثانيها: قول جمع من المفسرين: إن الضمير عائد إلى الحجارة، لكن لا نسلِّم أن الحجارة ليست حية عاقلة، بيانه أن المراد من ذلك جبل موسى عليه السلام حين تقطع وتجلى له ربه، وذلك لأن الله سبحانه وتعالى خلق فيه الحياة والعقل والإدراك، وهذا غير مستبعد في قدرة الله، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا ۖ قَالُوٓا۟ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنطَقَ كُلَّ شَىْءٍ﴾[فصلت: ٢١]، فكما جعل الجلد ينطق ويسمع ويعقل، فكذلك الجبل وصفه بالخشية، وقال أيضًا: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾[الحشر: ٢١]، والتقدير أنه تعالى لو جعل فيه العقل والفهم لصار كذلك، وروي أنه حن الجذع لصعود رسول الله ﷺ المنبر(١)، وروي عن النبي ﷺ أنه لما أتاه الوحي في أول المبعث وانصرف النبي ﷺ إلى منزله سلَّمت عليه الأحجار والأشجار، فكلها كانت تقول: السلام عليك يا رسول الله(٢). قالوا: فغير ممتنع أن يُخلق في بعض الأحجار عقل وفهم حتى تحصل الخشية فيه، وأنكرت المعتزلة هذا التأويل لما أن عندهم البنية واعتدال المزاج شرط قَبول الحياة والعقل، ولا دلالة لهم على اشتراط البنية إلا مجرد الاستبعاد، فوجب أن لا يُلتفت إليهم.

وثالثها: قول أكثر المفسرين وهو أن الضمير عائد إلى الحجارة، وأن الحجارة لا تعقل ولا تفهم، وذكروا على هذا القول أنواعًا من التأويل:

الأول: أن من الحجارة ما يتردى من الموضع العالي الذي يكون فيه فينزل إلى أسفل، وهؤلاء الكفار مصرون على العناد والتكبر، فكأن الهبوط من العلو جُعل مثلاً للانقياد، وقوله: ﴿مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾، أي ذلك الهبوط لو وُجد من العاقل المختار لكان به خاشيًا لله، وهو كقوله: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ﴾[الكهف: ٧٧]، أي جدارًا قد ظهر فيه الميلان ومقاربة السقوط ما لو ظهر مثله في حي مختار لكان مريدًا للانقضاض، ونحو هذا قول بعضهم:

بِجَيشٍ تَضِلُّ البُلْقُ في حَجَراتِهِ ... تَرى الأُكمَ مِنهُ سُجَّدًا لِلحَوافِرِ(٣)

---

(١) **صحيح**: أخرجه البخاري في كتاب (المناقب)، باب: (علامات النبوة في الإسلام) (٦/ ٦٩٦) حديث رقم (٣٥٨٣) والترمذي في كتاب (أبواب الصلاة)، باب: (ما جاء في الخطبة على المنبر) (٢/ ٣٧٩) حديث رقم (٥٠٥) والدارمي في كتاب (المقدمة)، باب: (ما أكرم النبي ﷺ بحنين المنبر) (١/ ١٨) حديث رقم (٣١)، جميعًا من طريق عثمان بن عمر... به.

(٢) **إسناده ضعيف**: رواه الفاكهي في (أخبار مكة) (٤/ ٩٠) حديث رقم (٢٤٢٢) قال: حدثنا عبد الله بن شبيب... فذكره، وابن عساكر في (تاريخ دمشق) (٤/ ٣٦٢) من طريق عبد الله بن شبيب... به، أورده الهيثمي في (المجمع) (٨/ ٢٥٩/ ٢٦٠)، وقال: رواه البزار عن شيخه عبد الله بن شبيب وهو ضعيف.

(٣) هذ البيت لزيد الخيل الطائي ضمن قصيدة من البحر الطويل وزيد الخيل هو (ت: ٩ هـ/ ٦٣٠م) زيد بن=

وقول جرير [(١)]:

لَمّا أَتى خَبَرُ الزُّبَيرِ تَضَعْضَعَتْ سُورُ المَدينَةِ وَالجِبالُ الخُشَّعُ

فجعل الأول ما ظهر في الأكم من أثر الحوافر مع عدم امتناعها من دفع ذلك عن نفسها كالسجود منها للحوافر، وكذلك الثاني: جعل ما ظهر في أهل المدينة من آثار الجزع كالخشوع. وعلى هذا الوجه تأول أهل النظر قوله تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾ [الإسرا: ٤٤]، وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [النحل: ٤٩] الآية، وقوله تعالى: ﴿وَٱلنَّجْمُ وَٱلشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ [الرحمن: ٦].

الوجه الثاني في التأويل: أن قوله تعالى: ﴿مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾ أي: ومن الحجارة ما ينزل وما ينشق ويتزايل بعضه عن بعض عند الزلازل؛ من أجل ما يريد الله بذلك من خشية عباده له وفزعهم إليه بالدعاء والتوبة. وتحقيقه أنه لما كان المقصود الأصلي من إهباط الأحجار في الزلازل الشديدة أن تحصل خشية الله تعالى في قلوب العباد، صارت تلك الخشية كالعلة المؤثرة في حصول ذلك الهبوط، فكلمة (من) لابتداء الغاية فقوله: ﴿مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾، أي بسبب أن تحصل خشية الله في القلوب.

الوجه الثالث: ما ذكره الجبائي وهو أنه فسر الحجارة بالبَرَد الذي يهبط من السحاب تخويفًا من الله تعالى لعباده ليزجرهم به. قال: وقوله تعالى: ﴿مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾ أي خشية الله، أي ينزل بالتخويف للعباد أو بما يوجب الخشية لله، كما يقال: نزل القرآن بتحريم كذا وتحليل كذا، أي بإيجاب ذلك على الناس. قال القاضي: هذا التأويل تَرْك للظاهر من غير ضرورة لأن البَرَد لا يوصف بالحجارة؛ لأنه وإن اشتد عند النزول فهو ماء في الحقيقة ولأنه لا يليق ذلك بالتسمية.

أما قوله تعالى: ﴿وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ فالمعنى أن الله تعالى بالمرصاد لهؤلاء القاسية قلوبهم، وحافظٌ لأعمالهم محصٍ لها فهو يجازيهم بها في الدنيا والآخرة، وهو كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم: ٦٤] وفي هذا وعيد لهم وتخويف كبير لينزجروا.

=مهلهل بن منهب بن عبد رضا من طيء، أبو مُكنف. من أبطال الجاهلية. لقب زيد الخيل لكثرة خيله أو لكثرة طراده بها، كان طويلاً جسيمًا، من أجمل الناس، وكان شاعرًا محسنًا، وخطيبًا لسنًا، موصوفًا بالكرم وله مهاجاة مع كعب بن زهير. أدرك الإسلام ووفد على النبي ﷺ، سنة ٩ هـ في وفد طيء وسر به الرسول ﷺ وسماه (زيد الخير). ومكث في المدينة سبعة أيام وأصابته حمى شديدة فخرج عائدًا إلى نجد فنزل على ماء يقال له (فرده) فمات هناك.

(١) جرير ٢٨ - ١١٠ هـ/ ٦٤٨ - ٧٢٨م جرير بن عطية بن حذيفة الخطفي بن بدر الكلبي اليربوعي، أبو حزرة، من تميم، أشعر أهل عصره، ولد ومات في اليمامة، وعاش عمره كله يناضل شعراء زمنه ويساجلهم فلم يثبت أمامه غير الفرزدق والأخطل، كان عفيفًا، وهو من أغزل الناس شعرًا.

تضعضعت: الضعضاع: الضعيف من كل شيء.

وتضعضعت أركانه أي اتضعفت.

(اللسان) (٨/ ٢٢٤).

فإن قيل: هل يصح أن يوصف الله بأنه ليس بغافل؟

قلنا: قال القاضي: لا يصح لأنه يوهم جواز الغفلة عليه، وليس الأمر كذلك لأن نفي الصفة عن الشيء لا يستلزم ثبوت صحتها عليه، بدليل قوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥] ﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ [الأنعام: ١٤] والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا۟ لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾﴾

اعلم أنه سبحانه لما ذكر قبائح أفعال أسلاف اليهود إلى هاهنا، شرح من هنا قبائح أفعال اليهود الذين كانوا في زمن محمد ﷺ، قال القفال رحمه الله: إن فيما ذكره الله تعالى في هذه السورة من أقاصيص بني إسرائيل وجوهًا من المقصد:

أحدها: الدلالة بها على صحة نبوة محمد ﷺ لأنه أخبر عنها من غير تعلم، وذلك لا يمكن أن يكون إلا بالوحي، ويشترك في الانتفاع بهذه الدلالة أهل الكتاب والعرب: أما أهل الكتاب فلأنهم كانوا يعلمون هذه القصص فلما سمعوها من محمد من غير تفاوت أصلاً، عَلِموا لا محالة أنه ما أخذها إلا من الوحي. وأما العرب فلِما يشاهدون من أن أهل الكتاب يصدقون محمدًا في هذه الأخبار.

وثانيها: تعديد النعم على بني إسرائيل وما منّ الله تعالى به على أسلافهم من أنواع الكرامة والفضل؛ كالإنجاء من آل فرعون بعدما كانوا مقهورين مستعبدين ونَصْره إياهم، وجَعْلهم أنبياء وملوكًا وتمكينه لهم في الأرض، وفَرْقه بهم البحر وإهلاكه عدوهم، وإنزاله النور والبيان عليهم بواسطة إنزال التوراة، والصفح عن الذنوب التي ارتكبوها من عبادة العجل ونقض المواثيق، ومسألة النظر إلى الله جهرة، ثم ما أخرجه لهم في التيه من الماء العذب من الحجر، وإنزاله عليهم المن والسلوى ووقايتهم من حر الشمس بتظليل الغمام، فذكرهم الله هذه النعم القديمة والحديثة.

وثالثها: إخبار النبي عليه السلام بتقديم كفرهم وخلافهم وشقاقهم، وتعنتهم مع الأنبياء ومعاندتهم لهم وبلوغهم في ذلك ما لم يبلغه أحد من الأمم قبلهم، وذلك لأنهم بعد مشاهدتهم الآيات الباهرة عبدوا العجل بعد مفارقة موسى عليه السلام إياهم بالمدة اليسيرة، فدل على بلادتهم، ثم لما أُمروا بدخول الباب سُجدًا وأن يقولوا: (حطة) ووعدهم أن يغفر لهم خطاياهم ويزيد في ثواب محسنهم، بَدَّلوا القول وفسقوا، ثم سألوا الفوم والبصل بدل المن والسلوى، ثم امتنعوا من قَبول التوراة بعد إيمانهم بموسى وضمانهم له بالمواثيق أن يؤمنوا به وينقادوا لما يأتي به حتى رفع فوقهم الجبل، ثم استحلوا الصيد في السبت واعتدوا، ثم لما أُمروا بذبح البقرة شافهوا موسى عليه السلام بقولهم: ﴿أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا﴾ [البقرة: ٦٧]، ثم لما شاهدوا إحياء الموتى

ازدادوا قسوة، فكأن الله تعالى يقول: إذا كانت هذه أفعالهم فيما بينهم ومعاملاتهم مع نبيهم الذي أعزهم الله به وأنقذهم من الرق والآفة بسببه، فغير بديع ما يعامل به أخلافهم محمدًا عليه السلام، فليهن عليكم أيها النبي والمؤمنون ما ترونه من عنادهم وإعراضهم عن الحق.

ورابعها: تحذير أهل الكتاب الموجودين في زمان النبي ﷺ من نزول العذاب عليهم كما نزل بأسلافهم في تلك الوقائع المعدودة.

وخامسها: تحذير مشركي العرب أن ينزل العذاب عليهم كما نزل على أولئك اليهود.

وسادسها: أنه احتجاج على مشركي العرب المنكرين للإعادة مع إقرارهم بالابتداء، وهو المراد من قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُحْيِي ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: ٧٣].

إذا عرفت هذا فنقول: إنه عليه السلام كان شديد الحرص على الدعاء إلى الحق وقَبولهم الإيمان منه، وكان يضيق صدره بسبب عنادهم وتمردهم، فقص الله تعالى عليه أخبار بني إسرائيل في العناد العظيم مع مشاهدة الآيات الباهرة تسلية لرسوله فيما يظهر من أهل الكتاب في زمانه من قلة القَبول والاستجابة، فقال تعالى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا۟ لَكُمْ﴾.

وهاهنا مسائل:

المسألة الأولى: في قوله تعالى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا۟ لَكُمْ﴾ وجهان:

الأول: - وهو قول ابن عباس - أنه خطاب مع النبي ﷺ خاصة لأنه هو الداعي وهو المقصود بالاستجابة، واللفظ وإن كان للعموم، لكنا حملناه على الخصوص لهذه القرينة، روي أنه عليه السلام حين دخل المدينة ودعا اليهود إلى كتاب الله وكذبوه، فأنزل الله تعالى هذه الآية.

الثاني: وهو قول الحسن أنه خطاب مع الرسول والمؤمنين. قال القاضي: وهذا أليق بالظاهر لأنه عليه السلام وإن كان الأصل في الدعاء فقد كان في الصحابة من يدعوهم إلى الإيمان ويظهر لهم الدلائل وينبههم عليها، فصح أن يقول تعالى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا۟ لَكُمْ﴾ ويريد به الرسول، ومَن هذا حاله من أصحابه، وإذا كان ذلك صحيحًا فلا وجه لترك الظاهر.

المسألة الثانية: المراد بقوله: ﴿أَن يُؤْمِنُوا۟ لَكُمْ﴾ هم اليهود الذين كانوا في زمن الرسول عليه السلام؛ لأنهم الذين يصح فيهم الطمع في أن يؤمنوا وخلافه؛ لأن الطمع إنما يصح في المستقبل لا في الواقع.

المسألة الثالثة: ذكروا في سبب الاستبعاد وجوهًا:

أحدها: أفتطمعون أن يؤمنوا لكم مع أنهم ما آمنوا بموسى عليه السلام، وكان هو السبب في أن الله خلصهم من الذل وفضلهم على الكل، ومع ظهور المعجزات المتوالية على يده وظهور أنواع العذاب على المتمردين.

الثاني: أفتطمعون أن يؤمنوا ويُظهروا التصديق ومَن عَلِم منهم الحق لم يعترف بذلك، بل غَيَّره وبَدَّله.

الثالث: أفتطمعون أن يؤمن لكم هؤلاء من طريق النظر والاستدلال، وكيف وقد كان فريق من أسلافهم يسمعون كلام الله ويعلمون أنه حق ثم يعاندونه؟!

المسألة الرابعة: لقائل أن يقول: القوم مكلفون بأن يؤمنوا بالله، فما الفائدة في قوله: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ﴾ الجواب: أنه يكون إقرارًا لهم بما دعوا إليه ولو كان الإيمان لله كما قال تعالى: ﴿فَآمَنَ لَهُ لُوطٌ﴾ لما أقر بنبوته وبتصديقه، ويجوز أن يراد بذلك أن يؤمنوا لأجلكم ولأجل تشددكم في دعائهم إليه، فيكون هذا معنى الإضافة.

أما قوله تعالى: ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ﴾ فقد اختلفوا في ذلك الفريق: منهم من قال: المراد بالفريق من كان في أيام موسى عليه السلام؛ لأنه تعالى وصف هذا الفريق بأنهم يسمعون كلام الله. والذين سمعوا كلام الله هم أهل الميقات. ومنهم من قال: بل المراد بالفريق مَن كان في زمن محمد عليه الصلاة والسلام، وهذا أقرب لأن الضمير في قوله تعالى: ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ﴾ راجع إلى ما تقدم وهم الذين عناهم الله تعالى بقوله: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ﴾ وقد بينا أن الذين تعلق الطمع بإيمانهم هم الذين كانوا في زمن محمد عليه الصلاة والسلام.

فإن قيل: الذين سمعوا كلام الله هم الذين حضروا الميقات.

قلنا: لا نسلِّم بل قد يجوز فيمن سمع التوراة أن يقال: إنه سمع كلام الله كما يقال لأحدنا: (سمع كلام الله إذا قرئ) عليه القرآن.

أما قوله تعالى: ﴿ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: قال القفال: التحريف: التغيير والتبديل، وأصله من الانحراف عن الشيء والتحريف عنه، قال تعالى: ﴿إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ﴾ [الأنفال: ١٦] والتحريف هو إمالة الشيء عن حقه، يقال: قلم محرف، إذا كان رأسه قط مائلاً غير مستقيم.

المسألة الثانية: قال القاضي: إن التحريف إما أن يكون في اللفظ أو في المعنى، وحَمْل التحريف على تغيير اللفظ أَوْلى من حمله على تغيير المعنى؛ لأن كلام الله تعالى إذا كان باقيًا على جهته وغَيروا تأويله، فإنما يكونون مغيرين لمعناه لا لنفس الكلام المسموع، فإن أمكن أن يُحمل على ذلك كما روي عن ابن عباس من أنهم زادوا فيه ونقصوا فهو أَوْلى، وإن لم يمكن ذلك فيجب أن يُحمل على تغيير تأويله وإن كان التنزيل ثابتًا، وإنما يمتنع ذلك إذا ظهر كلام الله ظهورًا متواترًا كظهور القرآن، فأما قبل أن يصير كذلك فغير ممتنع تحريف نفس كلامه، لكن ذلك يُنظر فيه: فإن كان تغييرهم له يؤثر في قيام الحجة به فلا بد من أن يمنع الله تعالى منه، وإن لم يؤثر في ذلك صح وقوعه، فالتحريف الذي يصح في الكلام يجب أن يقسم على ما ذكرناه، فأما تحريف المعنى فقد يصح على وجه ما، لم يُعلم قصد الرسول باضطرار، فإنه متى علم ذلك امتنع منهم التحريف لما تقدم من علمهم بخلافه، كما يمتنع الآن أن يتأول متأول تحريم لحم الخنزير والميتة والدم على غيرها.

المسألة الثالثة: اعلم أنا إن قلنا بأن المحرفين هم الذين كانوا في زمن موسى عليه السلام، فالأقرب أنهم حرفوا ما لا يتصل بأمر محمد ﷺ. روي أن قومًا من السبعين المختارين سمعوا كلام الله حين كلم موسى بالطور وما أمر به موسى وما نهى عنه، ثم قالوا: سمعنا الله يقول في آخره: (إن استطعتم أن تفعلوا هذه الأشياء فافعلوا وإن شئتم أن لا تفعلوا فلا بأس) وأما إن قلنا: المحرفون هم الذين كانوا في زمن محمد عليه الصلاة والسلام، فالأقرب أن المراد تحريف أمر محمد عليه الصلاة والسلام، وذلك إما أنهم حرفوا نعت الرسول وصفته، أو لأنهم حرفوا الشرائع كما حرفوا آية الرجم، وظاهر القرآن لا يدل على أنهم أي شيء حرفوا.

المسألة الرابعة: لقائل أن يقول: كيف يلزم من إقدام البعض على التحريف حصول اليأس من إيمان الباقين؟! فإن عناد البعض لا ينافي إقرار الباقين؟ أجاب القفال عنه فقال: يحتمل أن يكون المعنى: كيف يؤمن هؤلاء وهم إنما يأخذون دينهم ويتعلمونه من قوم هم يتعمدون التحريف عنادًا، فأولئك إنما يعلمونهم ما حرفوه وغيروه عن وجهه، والمقلدة لا يقبلون إلا ذلك ولا يلتفتون إلى قول أهل الحق، وهو كقولك للرجل: (كيف تفلح وأستاذك فلان؟!) أي وأنت عنه تأخذ ولا تأخذ عن غيره.

المسألة الخامسة: اختلفوا في قوله: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ﴾ فقال قائلون: آيسهم الله تعالى من إيمان هذه الفرقة وهم جماعة بأعيانهم. وقال آخرون: لم يؤيسهم من ذلك إلا من جهة الاستبعاد له منهم مع ما هم عليه من التحريف والتبديل والعناد. قالوا: وهو كما لا نطمع لعبيدنا وخدمنا أن يملكوا بلادنا. ثم إنا لا نقطع بأنهم لا يملكون بل نستبعد ذلك.

ولقائل أن يقول: إن قوله تعالى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ﴾ استفهام على سبيل الإنكار، فكان ذلك جزمًا بأنهم لا يؤمنون ألبتة، فإيمان من أخبر الله عنه أنه لا يؤمن ممتنع، فحينئذٍ تعود الوجوه المقررة للخبر على ما تقدم.

أما قوله تعالى: ﴿مِنۢ بَعۡدِ مَا عَقَلُوهُ﴾، فالمراد أنهم علموا بصحته وفساد ما خلقوه، فكانوا معاندين مقدمين على ذلك بالعمد؛ فلأجل ذلك يجب أن يُحمل الكلام على أنهم العلماء منهم وأنهم فعلوا ذلك لضرب من الأغراض على ما بينه الله تعالى من بعدُ في قوله تعالى: ﴿وَٱشۡتَرَوۡاْ بِهِۦ ثَمَنٗا قَلِيلٗاۖ﴾ [آل عمران: ١٨٧] وقال تعالى: ﴿يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمُۘ﴾ [الأنعام: ٢٠] ويجب أن يكون في عددهم قلة؛ لأن الجمع العظيم لا يجوز عليهم كتمان ما يعتقدون؛ لأنا إن جوزنا ذلك لم يُعلم المحق من المبطل وإن كثر العدد.

أما قوله تعالى: ﴿وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ﴾ فلقائل أن يقول: قوله تعالى: ﴿عَقَلُوهُ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ﴾ تكرار لا فائدة فيه!! أجاب القفال عنه من وجهين:

الأول: من بعد ما عقلوا مراد الله فأولوه تأويلاً فاسدًا يعلمون أنه غير مراد الله تعالى.

الثاني: أنهم عقلوا مراد الله تعالى، وعلموا أن التأويل الفاسد يُكسبهم الوزر والعقوبة من الله

تعالى، ومتى تعمدوا التحريف مع العلم بما فيه من الوزر كانت قسوتهم أشد وجراءتهم أعظم، ولما كان المقصود من ذلك تسلية الرسول عليه الصلاة والسلام وتصبيره على عنادهم، فكلما كان عنادهم أعظم كان ذلك في التسلية أقوى.

وفي الآية مسألتان:

المسألة الأولى: قال القاضي: قوله تعالى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ﴾ على ما تقدم تفسيره، يدل على أن إيمانهم مِن قِبلهم لأنه لو كان بخلق الله تعالى فيهم لكان لا يتغير حال الطمع فيهم بصفة الفريق الذي تقدم ذكرهم، ولَمَا صح كون ذلك تسلية للرسول ﷺ وللمؤمنين؛ لأن على هذا القول أمرهم في الإيمان موقوف على خلقه تعالى ذلك، وزواله موقوف على أن لا يخلقه فيهم، ومن وجه آخر وهو إعظامه تعالى لذنبهم في التحريف من حيث فعلوه وهم يعلمون صحته، ولو كان ذلك من خلقه لكان بأن يعلموا أو لا يعلموا لا يتغير ذلك، وإضافته تعالى التحريف إليهم على وجه الذم تدل على ذلك، واعلم أن الكلام عليه قد تقدم مرارًا وأطوارًا فلا فائدة في الإعادة.

المسألة الثانية: قال أبو بكر الرازي: تدل الآية على أن العالم المعاند فيه أبعد من الرشد وأقرب إلى اليأس من الجاهل؛ لأن قوله تعالى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ﴾ يفيد زوال الطمع في رشدهم لمكابرتهم الحق بعد العلم به.

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُم بِهِ عِندَ رَبِّكُمْ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٧٦﴾ أَوَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ ﴿٧٧﴾﴾

اعلم أن هذا هو النوع الثاني من قبائح أفعال اليهود الذين كانوا في زمن محمد ﷺ، والمروي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن منافقي أهل الكتاب كانوا إذا لقوا أصحاب محمد ﷺ قالوا لهم: (آمنا بالذي آمنتم به ونشهد أن صاحبكم صادق، وأن قوله حق، ونجده بنعته وصفته في كتابنا)، ثم إذا خلا بعضهم إلى بعض قال الرؤساء لهم: (أتحدثونهم بما فتح الله عليكم في كتابه من نعته وصفته ليحاجوكم به؟!) فإن المخالف إذا اعترف بصحة التوراة واعترف بشهادة التوراة على نبوة محمد ﷺ فلا حجة أقوى من ذلك، فلا جرم كان بعضهم يمنع بعضًا من الاعتراف بذلك عند محمد ﷺ وأصحابه، قال القفال: قوله: ﴿فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾ مأخوذ من قولهم: (قد فتح على فلان في علم كذا) أي رُزق ذلك وسهل له طلبه.

أما قوله: ﴿عِندَ رَبِّكُمْ﴾ ففيه وجوه:

أحدها: أنهم جعلوا محاجتهم به وقوله هو في كتابكم هكذا محاجة عند الله، ألا تراك تقول: (هو في كتاب الله هكذا) (وهو عند الله هكذا) بمعنى واحد.

وثانيها: قال الحسن : أي ليحاجوكم في ربكم ؛ لأن المحاجة فيما ألزم الله تعالى من اتباع الرسل تصح أن توصف بأنها محاجة فيه لأنها محاجة في دينه .

وثالثها: قال الأصم : المراد يحاجوكم يوم القيامة وعند التساؤل ، فيكون ذلك زائدًا في توبيخكم وظهور فضيحتكم على رءوس الخلائق في الموقف ؛ لأنه ليس من اعترف بالحق ثم كتم كمن ثبت على الإنكار ، فكان القوم يعتقدون أن ظهور ذلك مما يزيد في انكشاف فضيحتهم في الآخرة .

ورابعها: قال القاضي أبو بكر : إن المحتج بالشيء قد يحتج ويكون غرضه من إظهار تلك الحجة حصول السرور بسبب غلبة الخصم ، وقد يكون غرضه منه الديانة والنصيحة فقط ليقطع عذر خصمه ويقرر حجة الله عليه ، فقال القوم عند الخلوة . قد حدثتموهم بما فتح الله عليكم من حجتهم في التوراة ، فصاروا يتمكنون من الاحتجاج به على وجه الديانة والنصيحة ؛ لأن من يذكر الحجة على هذا الوجه قد يقول لصاحبه : قد أوجبت عليك عند الله وأقمت عليك الحجة بيني وبين ربي فإن قبلت أحسنت إلى نفسك ، وإن جحدت كنت الخاسر الخائب .

وخامسها: قال القفال : يقال : (فلان عندي عالم) أي في اعتقادي وحكمي ، وهذا عند الشافعي حلال وعند أبي حنيفة حرام ، أي في حكمهما ، وقوله : ﴿ لِيُحَآجُّوكُم بِهِۦ عِندَ رَبِّكُمْۚ﴾ أي لتصيروا محجوجين بتلك الدلائل في حكم الله . وتأول بعض العلماء قوله تعالى : ﴿فَإِذْ لَمْ يَأْتُواْ بِٱلشُّهَدَآءِ فَأُوْلَٰٓئِكَ عِندَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْكَٰذِبُونَ﴾ [النور : ١٣] أي في حكم الله وقضائه ؛ لأن القاذف إذا لم يأتِ بالشهود لزمه حكم الكاذبين وإن كان في نفسه صادقًا .

أما قوله: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ ففيه وجوه:

أحدها: أنه يرجع إلى المؤمنين ، فكأنه تعالى قال : أفلا تعقلون لما ذكرته لكم من صفتهم أن الأمر لا مطمع لكم في إيمانهم . وهو قول الحسن .

وثانيها: أنه راجع إليهم فكأن عند ما خلا بعضهم ببعض قالوا لهم : أتحدثونهم بما يرجع وباله عليكم وتصيرون محجوجين به ، أفلا تعقلون أن ذلك لا يليق بما أنتم عليه . وهذا الوجه أظهر لأنه من تمام الحكاية عنهم فلا وجه لصرفه عنهم إلى غيرهم .

أما قوله تعالى: ﴿أَوَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾ ففيه قولان:

الأول: – وهو قول الأكثرين – أن اليهود كانوا يعرفون الله ويعرفون أنه تعالى يعلم السر والعلانية ، فخوفهم الله به .

الثاني: أنهم ما علموا بذلك فرغبهم بهذا القول في أن يتفكروا فيعرفوا أن لهم ربًّا يعلم سرهم وعلانيتهم ، وأنهم لا يأمنون حلول العقاب بسبب نفاقهم .

وعلى القولين جميعًا ، فهذا الكلام زجر لهم عن النفاق ، وعن وصية بعضهم بعضًا بكتمان

دلائل نبوة محمد. والأقرب أن اليهود المخاطبين بذلك كانوا عالِمين بذلك؛ لأنه لا يكاد يقال على طريق الزجر: أو لا يعلم كيت وكيت؟ إلا وهو عالم بذلك الشيء، ويكون ذلك الشيء زاجرًا له عن ذلك الفعل، وقال بعضهم: هؤلاء اليهود كيف يستجيزون أن يسر إلى إخوانهم النهي عن إظهار دلائل نبوة محمد ﷺ وهم ليسوا كالمنافين الذين لا يعلمون الله ولا يعلمون كونه عالمًا بالسر والعلانية، فشأنهم من هذه الجهة أعجب.

قال القاضي: الآية تدل على أمور:

أحدها: أنه تعالى إن كان هو الخالق لأفعال العباد فكيف يصح أن يزجرهم عن تلك الأقوال والأفعال.

وثانيها: أنها تدل على صحة الحِجاج والنظر، وأن ذلك كان طريقة الصحابة والمؤمنين، وأن ذلك كان ظاهرًا عند اليهود حتى قال بعضهم لبعض ما قالوه.

وثالثها: أنها تدل على أن الحجة قد تكون إلزامية؛ لأنهم لما اعترفوا بصحة التوراة وباشتمالها على ما يدل على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام، لا جرم لزمهم الاعتراف بالنبوة، ولو منعوا إحدى تينك المقدمتين لما تمت الدلالة.

ورابعها: أنها تدل على أن الآتي بالمعصية مع العلم بكونها معصية - يكون أعظم جرمًا ووزرًا، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِىَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٧٨﴾ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ ﴿٧٩﴾﴾

اعلم أن المراد بقوله: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ﴾ اليهود؛ لأنه تعالى لما وصفهم بالعناد وأزال الطمع عن إيمانهم، بيَّن فرقهم: فالفرقة الأولى: هي الفرقة الضالة المضلة، وهم الذين يحرفون الكلم عن مواضعه. والفرقة الثانية: المنافقون. والفرقة الثالثة: الذين يجادلون المنافقين. والفرقة الرابعة: هم المذكورون في هذه الآية وهم العامة الأميون الذين لا معرفة عندهم بقراءة ولا كتابة، وطريقتهم التقليد وقَبول ما يقال لهم، فبيَّن الله تعالى أن الذين يمتنعون عن قَبول الإيمان ليس سبب ذلك الامتناع واحدًا، بل لكل قسم منهم سبب آخر، ومن تأمل ما ذكره الله تعالى في هذه الآية من شرح فرق اليهود وجد ذلك بعينه في فرق هذه الأمة، فإن فيهم من يعاند الحق ويسعى في إضلال الغير، وفيهم من يكون متوسطًا، وفيهم من يكون عاميًّا محضًا مقلدًا.

وهاهنا مسائل:

المسألة الأولى: اختلفوا في الأمي: فقال بعضهم: هو من لا يقر بكتاب ولا برسول. وقال آخرون: من لا يحسن الكتابة والقراءة. وهذا الثاني أصوب لأن الآية في اليهود وكانوا مقرين

بالكتاب والرسول، ولأنه عليه الصلاة والسلام قال: «نَحْنُ أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لاَ نَكْتُبُ وَلاَ نَحْسِبُ» وذلك يدل على هذا القول، ولأن قوله: ﴿لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ﴾ لا يليق إلا بذلك.

المسألة الثانية: (الأماني) جمع أمنية ولها معانٍ مشتركة في أصل واحد:

أحدها: ما تخيله الإنسان فيقدر في نفسه وقوعه ويحدثها بكونه، ومن هذا قولهم: (فلان يَعِد فلانًا ويمنيه) ومنه قوله تعالى: ﴿يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ ۖ وَمَا يَعِدُهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ إِلَّا غُرُورًا﴾ [النساء: ١٢٠] فإن فسرنا الأماني بهذا كان قوله: (إلا أماني) إلا ما هم عليه من أمانيهم في أن الله تعالى لا يؤاخذهم بخطاياهم، وأن آباءهم الأنبياء يشفعون لهم، وما تمنيهم أحبارهم من أن النار لا تمسهم إلا أيامًا معدودة.

وثانيها: ﴿إِلَّآ أَمَانِىَّ﴾ إلا أكاذيب مختلقة سمعوها من علمائهم فقبلوها على التقليد، قال أعرابي لابن دأب في شيء حدث به: (أهذا شيء رويته أم تمنيته أم اختلقته؟).

وثالثها: ﴿إِلَّآ أَمَانِىَّ﴾ أي: إلا ما يقرءون من قوله: تمنى كتاب الله أول ليلة. قال صاحب (الكشاف): والاشتقاق من (منَّى)، إذا قدر لأن المتمني يُقدر في نفسه ويجوز ما يتمناه، وكذلك المختلق والقارئ يقدر أن كلمة كذا بعد كذا، قال أبو مسلم: حَمْله على تمني القلب أَوْلى، بدليل قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ﴾ [البقرة: ١١١] أي تمنيهم. وقال الله تعالى: ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَآ أَمَانِىِّ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ۗ مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾ [النساء: ١٢٣] وقال: ﴿تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١١١] وقال تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [الجاثية: ٢٤] بمعنى يُقدرون ويخرصون. وقال الأكثرون: حَمْله على القراءة أَوْلى، كقوله تعالى: ﴿إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ﴾ [الحج: ٥٢] ولأن حَمْله على القراءة أليق بطريقة الاستثناء؛ لأنا إذا حملناه على ذلك كان له به تعلق، فكأنه قال: لا يعلمون الكتاب إلا بقدر ما يتلى عليهم فيسمعونه وبقدر ما يذكر لهم فيقبلونه، ثم إنهم لا يتمكنون من التدبر والتأمل، وإذا حُمل على أن المراد الأحاديث والأكاذيب أو الظن والتقدير وحديث النفس، كان الاستثناء فيه نادرًا.

المسألة الثالثة: قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَمَانِىَّ﴾ من الاستثناء المنقطع، قال النابغة:

حَلَفتُ يَمينًا غيرَ ذي مَثنَوِيَّةٍ وَلا عِلمَ إِلاّ حُسنُ ظَنٍّ بِغائِبِ

وقرئ (إلا أماني) بالتخفيف.

أما قوله تعالى: ﴿وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ فكالمحقق لما قلناه؛ لأن الأماني إن أريد بها التقدير والفكر لأمور لا حقيقة لها، فهي ظن ويكون ذلك تكرارًا. ولقائل أن يقول: حديث النفس غير والظن غير، فلا يلزم التكرار، وإذا حملناه على التلاوة عليهم يحسن معناه، فكأنه تعالى قال: ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا بأن يتلى عليهم فيسمعوه وإلا بأن يذكرهم تأويله كما يراد فيظنون، وبيَّن تعالى أن هذه الطريقة لا توصل إلى الحق.

وفي الآية مسائل :

أحدها: أن المعارف كسبية لا ضرورية ؛ فلذلك ذم من لا يعلم ويظن .

وثانيها: بطلان التقليد مطلقًا ، وهو مشكل لأن التقليد في الفروع جائز عندنا .

وثالثها: أن المضل وإن كان مذمومًا فالمغتر بإضلال المضل أيضًا مذموم ؛ لأنه تعالى ذمهم وإن كانوا بهذه الصفة .

ورابعها: أن الاكتفاء بالظن في أصول الدين غير جائز والله أعلم .

أما قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ﴾ فقالوا : الويل كلمة يقولها كل مكروب ، وقال ابن عباس : إنه العذاب الأليم . وعن سفيان الثوري : إنه مسيل صديد أهل جهنم ، وعن رسول الله ﷺ: «**إِنَّه وَادٍ فِي جَهَنَّمَ، يَهْوِي فِيهِ الكَافِرُ أَرْبَعِينَ خَرِيفًا قَبْلَ أَنْ يَبْلُغَ قَعْرَهُ**» (1) قال القاضي : (ويل) يتضمن نهاية الوعيد والتهديد . فهذا القدر لا شبهة فيه ، سواء كان الويل عبارة عن وادٍ في جهنم أو عن العذاب العظيم .

أما قوله تعالى: ﴿يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾ ففيه وجهان:

الأول: أن الرجل قد يقول : (كتبت) إذا أمر بذلك ، ففائدة قوله : ﴿بِأَيْدِيهِمْ﴾ أنه لم يقع منهم إلا على هذا الوجه .

الثاني: أنه تأكيد ، وهذا الموضع مما يحسن فيه التأكيد ، كما تقول لمن ينكر معرفة ما كتبه : يا هذا كتبته بيمينك .

أما قوله تعالى: ﴿ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ اللَّهِ﴾ فالمراد أن من يكتب هذه الكتابة ويكسب هذا الكسب - في غاية الرداءة لأنهم ضلوا عن الدين وأضلوا ، وباعوا آخرتهم بدنياهم ، فذنبهم أعظم من ذنب غيرهم ، فإن المعلوم أن الكذب على الغير بما يضر يعظم إثمه ، فكيف بمن يكذب على الله ويضم إلى الكذب الإضلال ، ويضم إليهما حب الدنيا والاحتيال في تحصيلها ويضم إليها أنه مهد طريقًا في الإضلال باقيًا على وجه الدهر؟! فلذلك عظم تعالى ما فعلوه .

---

(1) **إسناده ضعيف :** أخرجه الترمذي في (سننه) (٥/ ٣٢٠) حديث رقم (٣١٦٤) من طريق ابن لهيعة عن دراج عن أبي الهيثم عن أبي شعبة . . . به وقال أبو عيسى : هذا حديث غريب لا نعرفه مرفوعا إلا من حديث ابن لهيعة والحاكم في (المستدرك) (٢/ ٥٥١) حديث رقم (٣٨٧٣) من طريق عمرو بن الحارث عن أبي السمح عن أبي الهيثم عن أبي سعيد . . . به وقال الحاكم : صحيح ووافقه الذهبي ، الطبري في (تفسيره) (٢/ ٢٦٩) ، وابن أبي حاتم في (تفسيره) (١/ ٢٠٥) ، كلاهما من طريق ابن وهب قال حدثني عمرو بن الحارث عن دراج عن أبي الهيثم عن أبي سعيد . . . به . وعبد الله بن المبارك في (مسنده) (١/ ١٣٧) حديث رقم (١٣٦) ، والبغوي في (شرح السنة) (٨/ ٤) ، من طريق رشدين بن سعد عنم عمرو بن الحارث . . . به ، وابن حبان في (صحيحه) (١٦/ ٥٠٨) حديث رقم (٧٤٦٧) ، من طريق ابن وهب عن عمرو بن الحارث . . . به ، وأحمد في (مسنده) (٣/ ٧٥) حديث رقم (١١٧٣٠) من طريق ابن لهيعة حدثنا دراج . . . به ، والحديث مداره علي دراج عن أبي الهيثم ، ودراج هذا قال الحافظ : صدوق ، في حديثه عن أبي الهيثم ضعف .

فإن قيل: إنه تعالى حكى عنهم أمرين: أحدهما: كَتْبة الكتاب. والآخر: إسناده إلى الله تعالى على سبيل الكذب، فهذا الوعيد مرتب على الكتبة أو على إسناد المكتوب إلى الله أو عليهما معًا؟

قلنا: لا شك أن كتبة الأشياء الباطلة لقصد الإضلال من المنكرات، والكذب على الله تعالى أيضًا كذلك والجمع بينهما منكر عظيم جدًّا.

أما قوله تعالى: ﴿لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ فهو تنبيه على أمرين:

الأول: أنه تنبيه على نهاية شقاوتهم؛ لأن العاقل يجب أن لا يرضى بالوزر القليل في الآخرة لأجل الأجر العظيم في الدنيا، فكيف يليق به أن يرضى بالعقاب العظيم في الآخرة لأجل النفع الحقير في الدنيا؟!

الثاني: أنه يدل على أنهم ما فعلوا ذلك التحريف ديانة، بل إنما فعلوه طلبًا للمال والجاه، وهذا يدل على أن أخذ المال على الباطل وإن كان بالتراضي فهو محرم؛ لأن الذي كانوا يُعطَوْنه من المال كان على محبة ورضا، ومع ذلك فقد نبه تعالى على تحريمه.

أما قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ فالمراد أن كَتْبتهم لما كتبوه ذنب عظيم بانفراده، وكذلك أخذهم المال عليه؛ فلذلك أعاد ذكر الويل في الكسب، ولو لم يعد ذكره كان يجوز أن يقال: إن مجموعهما يقتضي الوعيد العظيم دون كل واحد منهما، فأزال الله تعالى هذه الشبهة.

واختلفوا في قوله تعالى: ﴿مِّمَّا يَكْسِبُونَ﴾ هل المراد ما كانوا يأخذون على هذه الكتابة والتحريف فقط أو المراد بذلك سائر معاصيهم؟ والأقرب في نظام الكلام أنه راجع إلى المذكور من المال المأخوذ على هذا الوجه، وإن كان الأقرب من حيث العموم أنه يشمل الكل، لكن الذي يرجح الأول أنه متى لم يقيد كسبهم بهذا القيد لم يحسن الوعيد عليه؛ لأن الكسب يدخل فيه الحلال والحرام، فلا بد من تقييده وأَوْلى ما يقيد به ما تقدم ذكره. قال القاضي: دلت الآية على أن كتابتهم ليست خلقًا لله تعالى؛ لأنها لو كانت خلقًا لله تعالى لكانت إضافتها إليه تعالى بقولهم: ﴿هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ ذلك حقيقة؛ لأنه تعالى إذا خلقها فيهم فهب أن العبد مكتسب إلا أن انتساب الفعل إلى الخالق أقوى من انتسابه إلى المكتسب، فكان إسناد تلك الكتبة إلى الله تعالى أَوْلى من إسنادها إلى العبد، فكان يجب أن يستحقوا الحمد على قولهم فيها: (إنها من عند الله) ولما لم يكن كذلك علمنا أن تلك الكتبة ليست مخلوقة لله تعالى.

والجواب: أن الداعية الموجبة لها - من خلق الله تعالى بالدلائل المذكورة، فهي أيضًا تكون كذلك، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا۟ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً ۚ قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِندَ ٱللَّهِ عَهْدًا فَلَن يُخْلِفَ ٱللَّهُ عَهْدَهُۥٓ ۖ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٨٠﴾ ﴾

اعلم أن هذا هو النوع الثالث من قبائح أقوالهم وأفعالهم، وهو جزمهم بأن الله تعالى لا يعذبهم إلا

أيامًا قليلة، وهذا الجزم لا سبيل إليه بالعقل ألبتة: أما على قولنا، فلأن الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، لا اعتراض لأحد عليه في فعله، فلا طريق إلى معرفة ذلك إلا بالدليل السمعي، وأما على قول المعتزلة فلأن العقل يدل عندهم على أن المعاصي يستحق بها من الله العقاب الدائم، فلما دل العقل على ذلك احتيج في تقدير العقاب مدة ثم في زواله بعدها إلى سمع يبين ذلك، فثبت أن على المذهبين لا سبيل إلى معرفة ذلك إلا بالدليل السمعي، وحيث توجد الدلالة السمعية لم يجز الجزم بذلك.

وهاهنا مسألتان:

المسألة الأولى: ذكروا في تفسير الأيام المعدودة وجهين:

الأول: أن لفظ (الأيام) لا تضاف إلا إلى العشرة فما دونها، ولا تضاف إلى ما فوقها. فيقال: (أيام خمسة وأيام عشرة) ولا يقال (أيام أحد عشر) إلا أن هذا يشكل بقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٨٣﴾ أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ﴾ [البقرة: ١٨٣، ١٨٤] هي أيام الشهر كله، وهي أزيد من العشرة. ثم قال القاضي: إذا ثبت أن الأيام محمولة على العشرة فما دونها، فالأشبه أن يقال: إنه الأقل أو الأكثر لأن من يقول (ثلاثة) يقول: أحمله على أقل الحقيقة. فله وجه، ومن يقول (عشرة) يقول: أحمله على الأكثر. وله وجه، فأما حمله على الواسطة - أعني على ما هو أقل من العشرة وأزيد من الثلاثة - فلا وجه له؛ لأنه ليس عدد أولى من عدد اللهم إلا إذا جاءت في تقديرها رواية صحيحة، فحينئذٍ يجب القول بها، وجماعة من المفسرين قدروها بسبعة أيام، قال مجاهد: إن اليهود كانت تقول: (الدنيا سبعة آلاف سنة) فالله تعالى يعذبهم مكان كل ألف سنة يومًا، فكانوا يقولون: إن الله تعالى يعذبنا سبعة أيام. وحكى الأصم عن بعض اليهود أنهم عبدوا العجل سبعة أيام فكانوا يقولون: (إن الله تعالى يعذبنا سبعة أيام) وهذان الوجهان ضعيفان: أما الأول: فلأنه ليس بين كون الدنيا سبعة آلاف سنة وبين كون العذاب سبعة أيام مناسبة وملازمة ألبتة. وأما الثاني: فلأنه لا يلزم من كون المعصية مقدرة بسبعة أيام أن يكون عذابها كذلك. أما على قولنا فلأنه يحسن من الله كل شيء بحكم المالكية، وأما عند المعتزلة فلأن العاصي يستحق على عصيانه العقاب الدائم ما لم توجد التوبة أو العفو.

فإن قيل: أليس أنه تعالى منع من استيفاء الزيادة فقال: ﴿وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠] فوجب أن لا يزيد العقاب على المعصية؟

قلنا: إن المعصية تزداد بقدر النعمة. فلما كانت نعم الله على العباد خارجة عن الحصر والحد، لا جرم كانت معصيتهم عظيمة جدًّا.

الوجه الثاني: روي عن ابن عباس أنه فسر هذه الأيام بالأربعين، وهو عدد الأيام التي عبدوا العجل فيها، والكلام عليه أيضًا كالكلام على السبعة.

الوجه الثالث: قيل في معنى (معدودة): قليلة، كقوله تعالى: ﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ﴾ [يوسف: ٢٠]، والله أعلم.

المسألة الثانية: ذهبت الحنفية إلى أن أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة. واحتجوا عليه بقوله ﷺ: «دَعِي الصَّلاةَ أَيَّامَ أَقْرَائِكِ»(١) فمدة الحيض ما يسمى أيامًا، وأقل عدد يسمى أيامًا ثلاثة وأكثره عشرة على ما بيناه، فوجب أن يكون أقل الحيض ثلاثة وأكثره عشرة، والإشكال عليه ما تقدم.

المسألة الثالثة: ذكر هاهنا: ﴿وَقَالُوا لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾ وفي آل عمران: ﴿إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ﴾ [آل عمران: ٢٤] ولقائل أن يقول: لـمَ كانت الأولى معدودة والثانية معدودات والموصوف في المكانين موصوف واحد وهو (أيامًا)؟

والجواب: أن الاسم إن كان مذكرًا فالأصل في صفة جمعه التاء. يقال: كوز وكيزان مكسورة وثياب مقطوعة، وإن كان مؤنثًا كان الأصل في صفة جمعه الألف والتاء، يقال: جرة وجرار مكسورات وخابية وخوابٍ مكسورات. إلا أنه قد يوجد الجمع بالألف والتاء فيما واحده مذكر في بعض الصور نادرًا نحو حمام وحمامات وجمل سبطر وسبطرات وعلى هذا ورد قوله تعالى: ﴿فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ﴾ [البقرة: ٢٠٣] و ﴿فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ﴾ [الحج: ٢٨] فالله تعالى تكلم في سورة البقرة بما هو الأصل وهو قوله: ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾ وفي آل عمران بما هو الفرع.

أما قوله تعالى: ﴿قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِندَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَن يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: العهد في هذا الموضع يجري مجرى الوعد والخبر، وإنما سمي خبره سبحانه عهدًا؛ لأن خبره سبحانه أوكد من العهود المؤكدة منا بالقسم والنذر، فالعهد من الله لا يكون إلا بهذا الوجه.

المسألة الثانية: قال صاحب (الكشاف): (فلن يخلف الله) متعلق بمحذوف وتقديره: إن اتخذتم عند الله عهدًا فلن يخلف الله عهده.

المسألة الثالثة: قوله تعالى: ﴿أَتَّخَذْتُمْ﴾ ليس باستفهام، بل هو إنكار لأنه لا يجوز أن يجعل تعالى حجة رسوله في إبطال قولهم أن يستفهمهم، بل المراد التنبيه على طريقة الاستدلال وهي أنه لا سبيل إلى معرفة هذا التقدير إلا بالسمع، فلما لم يوجد الدليل السمعي وجب ألا يجوز الجزم بهذا التقدير.

المسألة الرابعة: قوله تعالى: ﴿فَلَن يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ﴾ يدل على أنه سبحانه وتعالى منزه عن الكذب وعده ووعيده. قال أصحابنا: لأن الكذب صفة نقص، والنقص على الله محال، وقالت

---

(١) **صحيح**: أخرجه البخاري في كتاب (الحيض)، باب: (إذا حاضت في شهر ثلاث حيض) (١/ ١٢٤) حديث رقم (٣١٩) من طريق هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة... به. وأحمد في (مسنده) (٦/ ٤٢) حديث رقم (٢٤١٩١)، من طريق عروة عن عائشة... به.

المعتزلة: لأنه سبحانه عالم بقبح القبيح وعالم بكونه غنيًّا عنه، والكذب قبيح لأنه كذب والعالم بقبح القبيح وبكونه غنيًّا عنه - يستحيل أن يفعله، فدل على أن الكذب منه محال؛ فلهذا قال: ﴿فَلَن يُخْلِفَ ٱللَّهُ عَهْدَهُۥٓ﴾.

فإن قيل: العهد هو الوعد، وتخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي ما عداه، فلما خص الوعد بأنه لا يخلفه علمنا أن الخلف في الوعيد جائز، ثم العقل يطابق ذلك؛ لأن الخلف في الوعد لؤم وفي الوعيد كرم.

قلنا: الدلالة المذكورة قائمة في جميع أنواع الكذب.

المسألة الخامسة: قال الجبائي: دلت الآية على أنه تعالى لم يكن وعد موسى ولا سائر الأنبياء بعده على أنه تعالى يُخرج أهل المعاصي والكبائر من النار بعد التكذيب؛ لأنه لو وعدهم بذلك لما جاز أن ينكر على اليهود هذا القول، وإذا ثبت أنه تعالى ما دلهم على ذلك وثبت أنه تعالى دلهم على وعيد العصاة إذا كان بذلك زجرهم عن الذنوب، فقد وجب أن يكون عذابهم دائمًا على ما هو قول الوعيدية، وإذا ثبت ذلك في سائر الأمم وجب ثبوته في هذه الأمة؛ لأن حكمه تعالى في الوعد والوعيد لا يجوز أن يختلف في الأمم؛ إذ كان قدر المعصية من الجميع لا يختلف.

واعلم أن هذا الوجه في نهاية التعسف فنقول: لا نسلِّم أنه تعالى ما وعد موسى أنه يخرج أهل الكبائر من النار، قوله: لو وعدهم بذلك لما أنكر على اليهود قولهم. قلنا: لمَ قلت: إنه تعالى لو وعدهم ذلك لما أنكر على اليهود ذلك، وما الدليل على هذه الملازمة؟ ثم إنا نبين شرعًا أن ذلك غير لازم من وجوه:

أحدها: لعل الله تعالى إنما أنكر عليهم لأنهم قللوا أيام العذاب، فإن قولهم: ﴿لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾، يدل على أيام قليلة جدًّا، فالله تعالى أنكر عليهم جزمهم بهذه القلة لا أنه تعالى أنكر عليهم انقطاع العذاب.

وثانيها: أن المرجئة يقطعون في الجملة بالعفو، فأما في حق الشخص المعين فلا سبيل إلى القطع، فلما حكموا في حق أنفسهم بالتخفيف على سبيل الجزم لا جرم أنكر الله عليهم ذلك.

وثالثها: أنهم كانوا كافرين، وعندنا عذاب الكافر دائم لا ينقطع، سلَّمنا أنه تعالى ما وعد موسى عليه السلام أنه يخرج أهل الكبائر من النار، فلمَ قلت: إنه لا يخرجهم من النار؟ بيانه أنه فرق بين أن يقال: إنه تعالى ما وعده إخراجهم من النار وبين أن يقال: إنه أخبره أنه لا يخرجهم من النار. والأول لا مضرة فيه، فإنه تعالى ربما لم يقل ذلك لموسى إلا أنه سيفعله يوم القيامة، وإنما رد على اليهود وذلك لأنهم جزموا به من غير دليل، فكان يلزمهم أن يتوقفوا فيه وأن لا يقطعوا لا بالنفي ولا بالإثبات، سلَّمنا أنه تعالى لا يخرج عصاة قوم موسى من النار، فلمَ قلت: إنه لا يخرج عصاة هذه الأمة من النار. وأما قول الجبائي: لأن حكمه تعالى في الوعد والوعيد

لا يجوز أن يختلف في الأمم. فهو تحكُّم محض، فإن العقاب حق الله تعالى، فله أن يتفضل على البعض بالإسقاط وأن لا يتفضل بذلك على الباقين، فثبت أن هذا الاستدلال ضعيف.

أما قوله تعالى: ﴿ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ فهو بيانٌ لتمام الحجة المذكورة، فإنه إذا كان لا طريق إلى التقدير المذكور إلا السمع وثبت أنه لم يوجد السمع، كان الجزم بذلك التقدير قولاً على الله تعالى بما لا يكون معلومًا لا محالة.

وهذه الآية تدل على فوائد:

أحدها: أنه تعالى لما عاب عليهم القول الذي قالوه لا عن دليل علمنا أن القول بغير دليل باطل.

وثانيها: أن كل ما جاز وجوده وعدمه عقلاً لم يجز المصير إلى الإثبات أو إلى النفي إلا بدليل سمعي.

وثالثها: أن منكري القياس وخبر الواحد يتمسكون بهذه الآية، قالوا: لأن القياس وخبر الواحد لا يفيد العلم، فوجبَ أن لا يكون التمسك به جائزًا لقوله تعالى: ﴿ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ ذكر ذلك في معرض الإنكار. والجواب: أنه لما دلت الدلالة على وجوب العمل عند حصول الظن المستند إلى القياس أو إلى خبر الواحد، كان وجوب العمل معلومًا، فكان القول به قولاً بالمعلوم لا بغير المعلوم.

قوله تعالى: ﴿ بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٨١﴾ ﴾

قال صاحب الكشاف: (بلى) إثبات لما بعد حرف النفي، وهو قوله تعالى: ﴿ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ ﴾، أي بلى تمسكم أبدًا، بدليل قوله: ﴿ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾. أما السيئة فإنها تتناول جميع المعاصي، قال تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠] ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾ [النساء: ١٢٣] ولما كان من الجائز أن يظن أن كل سيئة صغرت أو كبرت فحالها سواء في أن فاعلها يخلد في النار، لا جرم بَيَّن تعالى أن الذي يستحق به الخلود أن يكون سيئة محيطة به، ومعلوم أن لفظ الإحاطة حقيقة في إحاطة جسم بجسم آخر، كإحاطة السور بالبلد والكوز بالماء، وذلك هاهنا ممتنع فنحمله على ما إذا كانت السيئة كبيرة لوجهين: أحدهما: أن المحيط يستر المحاط به، والكبيرة لكونها محيطة لثواب الطاعات كالساترة لتلك الطاعات، فكانت المشابهة حاصلة من هذه الجهة، والثاني: أن الكبيرة إذا أحبطت ثواب الطاعات، فكأنها استولت على تلك الطاعات وأحاطت بها كما يحيط عسكر العدو بالإنسان، بحيث لا يتمكن الإنسان من التخلص منه، فكأنه تعالى قال: بلى من كسب كبيرة وأحاطت كبيرته بطاعاته، فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون.

فإن قيل: هذه الآية وردت في حق اليهود.

قلنا: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، هذا هو الوجه الذي استدلت المعتزلة به في إثبات الوعيد لأصحاب الكبائر.

واعلم أن هذه المسألة من معظمات المسائل، ولنذكرها هاهنا فنقول: اختلف أهل القبلة في وعيد أصحاب الكبائر: فمن الناس من قطع بوعيدهم وهم فريقان: منهم من أثبت الوعيد المؤبد وهو قول جمهور المعتزلة والخوارج. ومنهم من أثبت وعيدًا منقطعًا وهو قول بشر المريسي والخالد. ومن الناس من قطع بأنه لا وعيد لهم. وهو قول شاذ ينسب إلى مقاتل بن سليمان المفسر، والقول الثالث: أنا نقطع بأنه سبحانه وتعالى يعفو عن بعض المعاصي، ولكنا نتوقف في حق كل أحد على التعيين أنه هل يعفو عنه أم لا، ونقطع بأنه تعالى إذا عذب أحدًا منهم مدة فإنه لا يعذبه أبدًا، بل يقطع عذابه، وهذا قول أكثر الصحابة والتابعين وأهل السنة والجماعة وأكثر الإمامية.

فيشتمل هذا البحث على مسألتين. إحداهما: في القطع بالوعيد، والأخرى: في أنه لو ثبت الوعيد فهل يكون ذلك على نعت الدوام أم لا؟

المسألة الأولى: في الوعيد ولنذكر دلائل المعتزلة أولاً، ثم دلائل المرجئة الخالصة، ثم دلائل أصحابنا رحمهم الله:

أما المعتزلة فإنهم عولوا على العمومات الواردة في هذا الباب، وتلك العمومات على جهتين: بعضها وردت بصيغة (مَن) في معرض الشرط وبعضها وردت بصيغة الجمع.

أما النوع الأول فآيات، إحداها: قوله تعالى في آية المواريث: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ١٣] إلى قوله: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤] وقد علمنا أن من ترك الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد وارتكب شرب الخمر والزنا وقتل النفس المحرمة، فهو متعدٍّ لحدود الله، فيجب أن يكون من أهل العقاب، وذلك لأن كلمة (مَن) في معرض الشرط تفيد العموم على ما ثبت في أصول الفقه، فمتى حَمَل الخصم هذه الآية على الكافر دون المؤمن كان ذلك على خلاف الدليل.

ثم الذي يُبطل قوله وجهان:

أحدهما: أنه تعالى بَيَّن حدوده في المواريث ثم وعد من يطيعه في تلك الحدود وتوعد من يعصيه فيها، ومن تمسك بالإيمان والتصديق به تعالى فهو أقرب إليها إلى الطاعة فيها ممن يكون منكرًا لربوبيته ومكذبًا لرسله وشرائعه، فترغيبه في الطاعة فيها أخص ممن هو أقرب إلى الطاعة فيها وهو المؤمن، ومتى كان المؤمن مرادًا بأول الآية فكذلك بآخرها.

الثاني: أنه قال: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ﴾ ولا شبهة في أن المراد به الحدود المذكورة، ثم علق بالطاعة فيها الوعد وبالمعصية فيها الوعيد، فاقتضى سياق الآية أن الوعيد متعلق بالمعصية في

هذه الحدود فقط دون أن يضم إلى ذلك تعدي حدود أُخر؛ ولهذا كان مزجورًا بهذا الوعيد في تعدي هذه الحدود فقط، ولو لم يكن مرادًا بهذا الوعيد لما كان مزجورًا به، وإذا ثبت أن المؤمن مراد بها كالكافر بطل قول من يخصها بالكافر.

فإن قيل: إن قوله تعالى: ﴿وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ﴾ [النساء: ١٤] جمع مضاف والجمع المضاف عندكم يفيد العموم، كما لو قيل: (ضربت عبيدي)، فإنه يكون ذلك شاملاً لجميع عبيده، وإذا ثبت ذلك اختصت هذه الآية بمن تعدى جميع حدود الله وذلك هو الكافر لا محالة دون المؤمن.

قلنا: الأمر وإن كان كما ذكرتم نظرًا إلى اللفظ لكنه وُجدت قرائن تدل على أنه ليس المراد هاهنا تعدي جميع الحدود: **أحدها:** أنه تعالى قَدَّم على قوله: ﴿وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ﴾ [النساء: ١٤] قوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ﴾ فانصرف قوله: ﴿وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ﴾ [النساء: ١٤] إلى تلك الحدود. **وثانيها:** أن الأمة متفقون على أن المؤمن مزجور بهذه الآية عن المعاصي، ولو صح ما ذكرتم لكان المؤمن غير مزجور بها. **وثالثها:** أنا لو حملنا الآية على تعدي جميع الحدود لم يكن للوعيد بها فائدة؛ لأن أحدًا من المكلفين لا يتعدى جميع حدود الله؛ لأن في الحدود ما لا يمكن الجمع بينها في التعدي لتضادها، فإنه لا يتمكن أحد من أن يعتقد في حالة واحدة مذهب الثنوية والنصرانية، وليس يوجد في المكلفين من يعصي الله بجميع المعاصي. **ورابعها:** قوله تعالى في قاتل المؤمن عمدًا: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ٩٣]، دلت الآية على أن ذلك جزاؤه، فوجب أن يحصل له هذا الجزاء لقوله تعالى: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾ [النساء: ١٢٣]. **وخامسها:** قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ [الأنفال: ١٥] إلى قوله: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥٓ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [الأنفال: ١٦]. **وسادسها:** قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧، ٨]. **وسابعها:** قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [النساء: ٢٩] إلى قوله تعالى: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَٰنًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا﴾ [النساء: ٣٠]. **وثامنها:** قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ مَن يَأْتِ رَبَّهُۥ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُۥ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ ۝٧٤ وَمَن يَأْتِهِۦ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلدَّرَجَٰتُ ٱلْعُلَىٰ﴾ [طه: ٧٤، ٧٥] فبيَّن تعالى أن الكافر والفاسق من أهل العقاب الدائم كما أن المؤمن من أهل الثواب. **وتاسعها:** قوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا﴾ [طه: ١١١] وهذا يوجب أن يكون الظالم من أهل الصلاة داخلاً تحت هذا الوعيد. **وعاشرها:** قوله تعالى بعد تعداد المعاصي: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ۝٦٨ يُضَٰعَفْ لَهُ ٱلْعَذَابُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِۦ مُهَانًا﴾ [الفرقان: ٦٨، ٦٩] بيَّن أن الفاسق كالكافر في أنه من أهل الخلود، إلا من تاب من الفساق أو آمن من الكفار. **والحادية عشرة:** قوله تعالى: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ خَيْرٌ مِّنْهَا وَهُم مِّن فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ ءَامِنُونَ ۝٨٩ وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ﴾ [النمل: ٨٩، ٩٠] الآية، وهذا يدل على أن المعاصي كلها متوعد عليها كما أن الطاعات كلها موعود عليها. **والثانية عشرة:** قوله تعالى:

﴿فَأَمَّا مَن طَغَىٰ ۝٣٧ وَءَاثَرَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ۝٣٨ فَإِنَّ ٱلْجَحِيمَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ﴾ [النازعات: ٣٧ - ٣٩] **والثالثة عشرة:** قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ [الجن: ٢٣] الآية ولم يفصل بين الكافر والفاسق.

والرابعة عشرة: قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾ الآية، فحكى في أول الآية قول المرجئة من اليهود فقال: ﴿وَقَالُوا۟ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾ [البقرة: ٨٠] ثم إن الله كذبهم فيه، ثم قال: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾.

فهذه هي الآيات التي تمسكوا بها في المسألة لاشتمالها على صيغة (مَن) في معرض الشرط واستدلوا على أن هذه اللفظة تفيد العموم بوجوه:

أحدها: أنها لو لم تكن موضوعة للعموم لكانت إما موضوعة للخصوص أو مشتركة بينهما، والقسمان باطلان، فوجب كونها موضوعة للعموم، أما أنه لا يجوز أن تكون موضوعة للخصوص فلأنه لو كان كذلك لما حسن من المتكلم أن يعطي الجزاء لكل من أتى بالشرط؛ لأن على هذا التقدير لايكون ذلك الجزاء مرتبًا على ذلك الشرط، لكنهم أجمعوا على أنه إذا قال: (من دخل داري أكرمته) أنه يحسن أن يكرم كل من دخل داره، فعَلِمنا أن هذه اللفظة ليست للخصوص، وأما أنه لا يجوز أن تكون موضوعة للاشتراك، أما أولاً: فلأن الاشتراك خلاف الأصل، وأما ثانيًا: فلأنه لو كان كذلك لما عرف كيفية ترتب الجزاء على الشرط إلا بعد الاستفهام عن جميع الأقسام الممكنة؛ مثل أنه إذا قال: (من دخل داري أكرمته)، فيقال له: أردت الرجال أو النساء؟ فإذا قال: (أردت الرجال) يقال له: أردت العرب أو العجم؟ فإذا قال: أردت العرب. يقال له: (أردت ربيعة أو مضر؟) وهلم جرًّا إلى أن يأتي على جميع التقسيمات الممكنة، ولما علمنا بالضرورة من عادة أهل اللسان قبح ذلك علمنا أن القول بالاشتراك باطل.

وثانيها: أنه إذا قال: (من دخل داري أكرمته) حسن استثناء كل واحد من العقلاء منه، والاستثناء يُخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه لأنه لا نزاع في أن المستثنى من الجنس لا بد وأن يكون بحيث يصح دخوله تحت المستثنى منه، فإما أن يعتبر مع الصحة الوجوب أو لا يعتبر، والأول باطل، أما أولاً: فلأنه يلزم أن لا يبقى بين الاستثناء من الجمع المنكر كقوله: (جاءني الفقهاء إلا زيدًا) وبين الاستثناء من الجمع المعرف كقوله: (جاءني الفقهاء إلا زيدًا) فَرْق لصحة دخول زيد في الكلامين، لكن الفرق بينهما معلوم بالضرورة. وأما ثانيًا: فلأن الاستثناء من العدد يخرج ما لولاه لوجب دخوله تحته فوجب أن يكون هذا فائدة الاستثناء في جميع المواضع لأن أحدًا من أهل اللغة لم يفصل بين الاستثناء الداخل على العدد وبين الداخل على غيره من الألفاظ، فثبت بما ذكرنا أن الاستثناء يُخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه وذلك يدل على أن صيغة (من) في معرض الشرط للعموم، وثالثها: أنه تعالى لما أنزل قوله:

﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨] الآية، قال ابن الزبعرى[١]: (لأخصمن محمدًا) ثم قال: يا محمد أليس قد عُبدت الملائكة أليس قد عُبد عيسى ابن مريم؟! فتمسك بعموم اللفظ والنبي عليه الصلاة والسلام لم ينكر عليه ذلك، فدل على أن هذه الصيغة تفيد العموم.

النوع الثاني من دلائل المعتزلة: التمسك في الوعيد بصيغة الجمع المعرفة بالألف واللام وهي في آيات: إحداها: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾ [الانفطار: ١٤] واعلم أن القاضي والجبائي وأبا الحسن يقولون: إن هذه الصيغة تفيد العموم، وأبو هاشم يقول: إنها لا تفيد العموم، فنقول: الذي يدل على أنها للعموم وجوه:

أحدها: أن الأنصار لما طلبوا الإمامة احتج عليهم أبو بكر رضي الله عنه بقوله عليه الصلاة والسلام: «الأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ»[٢] والأنصار سلموا تلك الحجة ولو لم يدل الجمع المعرف بلام الجنس على الاستغراق لما صحت تلك الدلالة، لأن قولنا: (بعض الأئمة من قريش) لا ينافي وجود إمام من قوم آخرين. أما كون كل الأئمة من قريش فينافي كون بعض الأئمة من غيرهم، وروي أن عمر رضي الله عنه قال لأبي بكر لما هَمَّ بقتال مانعي الزكاة: أليس قال النبي ﷺ: «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ» احتج على أبي بكر بعموم اللفظ ثم لم يقل أبو بكر ولا أحد من الصحابة: (إن اللفظ لا يفيده) بل عدل إلى الاستثناء، فقال: إنه عليه الصلاة والسلام قال: «إِلاَّ بِحَقِّهَا» وإن كان الزكاة من حقها.

وثانيها: أن هذا الجمع يؤكد بما يقتضي الاستغراق، فوجب أن يفيد الاستغراق، أما أنه يؤكد فلقوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [ص: ٧٣] وأما أنه بعد التأكيد يقتضي الاستغراق، فبالإجماع، وأما أنه متى كان كذلك وجب كون المؤكد في أصله للاستغراق لأن هذه الألفاظ مسماة بالتأكيد إجماعًا، والتأكيد هو تقوية الحكم الذي كان ثابتًا في الأصل، فلو لم يكن الاستغراق حاصلاً في الأصل وإنما حصل بهذه الألفاظ ابتداء، لم يكن تأثير هذه الألفاظ في

---

(١) أورده ابن حزم في (الإحكام) (١/ ١٨٨)، وعبد الله بن الزبعرى هو ابن الزبعري (... - نحو ١٥هـ ... - نحو ٦٣٦م) عبد الله بن الزبعرى بن قيس السهمي القرشي، أبو سعد: شاعر قريش في الجاهلية كان شديدًا على المسلمين إلى أن فتحت مكة، فهرب إلى نجران، فقال فيه (حسان) أبياتًا، فلما بلغته عاد إلى مكة فأسلم واعتذر، ومدح النبي ﷺ فأمر له بحلة.

(٢) **صحيح**: أخرجه أحمد في (مسنده) (٣/ ١٢٩) حديث رقم (١٢٣٢٩) والنسائي في (سننه الكبرى) (٣/ ٤٦٧) حديث رقم (٥٩٤٢) كلاهما من طريق شعبة قال علي أبي الأسد حدثنا بكير بن وهب الجزري قال قال أنس بن مالك... به. وجاء في الصحيحين من لفظ مقارب، أخرجه البخاري في (صحيحه) (٦/ ٢٦٤٠) حديث رقم (٦٧٩٦) ومسلم في (صحيحه) (٣/ ١٤٥٣/ ١٨٢١) كلاهما من طريق عبد الملك سمعت جابر بن سمرة قال قال سمعت النبي ﷺ يقول ثم يكون اثنا عشر أميرا فقال كلمة لم أسمعها فقال أبي إنه قال كلهم من قريش واللفظ للبخاري.

تقوية الحكم، بل في إعطاء حكم جديد، وكانت مبينة للمجمل لا مؤكدة، وحيث أجمعوا على أنها مؤكدة علمنا أن اقتضاء الاستغراق كان حاصلاً في الأصل.

وثالثها: أن الألف واللام إذا دخلا في الاسم صار الاسم معرفة، كذا نُقل عن أهل اللغة فيجب صرفه إلى ما به تحصل المعرفة، وإنما تحصل المعرفة عند إطلاقه بصرفه إلى الكل؛ لأنه معلوم للمخاطب، وأما صرفه إلى ما دونِ الكلِ فإنه لا يفيد المعرفة؛ لأنه ليس بعض الجمع أَوْلى من بعض، فكان يبقى مجهولاً.

فإن قلت: إذا أفاد جمعًا مخصوصًا من ذلك الجنس فقد أفاد تعريف ذلك الجنس.

قلت: هذه الفائدة كانت حاصلة بدون الألف واللام؛ لأنه لو قال: (رأيت رجالاً)، أفاد تعريف ذلك الجنس وتميزه عن غيره، فدل على أن للألف واللام فائدة زائدة وما هي إلا الاستغراق.

ورابعها: أنه يصح استثناء أي واحد كان منه وذلك يفيد العموم.

وخامسها: الجمع المعرف في اقتضاء الكثرة فوق المُنكَّر، لأنه يصح انتزاع المُنكَّر من المعرف ولا ينعكس، فإنه يجوز أن يقال: (رأيت رجالاً من الرجال)، ولا يقال (رأيت الرجال من رجال)، ومعلوم بالضرورة أن المنتزع منه أكثر من المنتزع، إذا ثبت هذا فنقول: إن المفهوم من الجمع المعرف إما الكل أو ما دونه، والثاني باطل لأنه ما من عدد دون الكل إلا ويصح انتزاعه من الجمع المعرف، وقد علمت أن المنتزع منه أكثر، فوجب أن يكون الجمع المعرف مفيدًا للكل والله أعلم.

أما على طريقة أبي هاشم، وهي أن الجمع المعرف لا يفيد العموم، فيمكن التمسك بالآية من وجهين آخرين: الأول: أن ترتيب الحكم على الوصف مُشعر بالعِلية فقوله: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾ [الانفطار: ١٤] يقتضي أن الفجور هو العلة، وإذا ثبت ذلك لزم عموم الحكم لعموم علته وهو المطلوب.

وفي هذا الباب طريقة ثالثة يذكرها النحويون وهي أن اللام في قوله: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ﴾ ليست لام تعريف، بل هي بمعنى الذي، ويدل عليه وجهان:

أحدهما: أنها تجاب بالفاء كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] وكما تقول: الذي يلقاني فله درهم.

الثاني: أنه يصح عطف الفعل على الشيء الذي دخلت هذه اللام عليه قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُصَّدِّقِينَ وَٱلْمُصَّدِّقَٰتِ وَأَقْرَضُوا۟ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ [الحديد: ١٨] فلولا أن قوله: ﴿إِنَّ ٱلْمُصَّدِّقِينَ﴾ بمعنى: (إن الذين أصدقوا) لَمَا صح أن يعطف عليه قوله: ﴿وَأَقْرَضُوا۟ ٱللَّهَ﴾ وإذا ثبت ذلك كان قوله: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾ [الانفطار: ١٤] معناه: إن الذين فجروا فهم في الجحيم، وذلك يفيد العموم.

الآية الثانية في هذا الباب: قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ ٱلْمُتَّقِينَ إِلَى ٱلرَّحْمَٰنِ وَفْدًا ﴿٨٥﴾ وَنَسُوقُ ٱلْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ

﴿جَهَنَّمَ وِرْدًا﴾ [مريم: ٨٥، ٨٦] ولفظ المجرمين صيغة جمع معرفة بالألف واللام. وثالثها: قوله تعالى: ﴿وَنَذَرُ ٱلظَّٰلِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا﴾ [مريم: ٧٢] ورابعها: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِظُلْمِهِم مَّا تَرَكَ عَلَيْهَا مِن دَآبَّةٍ وَلَٰكِن يُؤَخِّرُهُمْ﴾ [النحل: ٦١] بيَّن أنه يؤخر عقابهم إلى يوم آخر، وذلك إنما يصدق أن لو حصل عقابهم في ذلك اليوم.

النوع الثالث من العمومات: صيغ الجموع المقرونة بحرف (الذي): **فأحدها**: قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ۝ ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكْتَالُوا۟ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسْتَوْفُونَ﴾ [المطففين: ١، ٢]. **وثانيها**: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ [النساء: ١٠]. **وثالثها**: قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ تَتَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [النحل: ٢٨] فبيَّن ما يستحق على ترك الهجرة وترك النصرة وإن كان معترفًا بالله ورسوله. **ورابعها**: قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَسَبُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ جَزَآءُ سَيِّئَةٍۭ بِمِثْلِهَا وَتَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ﴾ [يونس: ٢٧] ولم يفصل في الوعيد بين الكافر وغيره. **وخامسها**: قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣٤]. **وسادسها**: قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَتِ ٱلتَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [النساء: ١٨] ولو لم يكن الفاسق من أهل الوعيد والعذاب لم يكن لهذا القول معنى، بل لم يكن به إلى التوبة حاجة. **وسابعها**: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُا۟ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓا۟ أَوْ يُصَلَّبُوٓا۟﴾ [المائدة: ٣٣] فبيَّن ما على الفاسق من العذاب في الدنيا والآخرة. **وثامنها**: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُو۟لَٰٓئِكَ لَا خَلَٰقَ لَهُمْ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ﴾ [آل عمران: ٧٧].

النوع الرابع من العمومات: قوله تعالى: ﴿سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا۟ بِهِۦ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [آل عمران: ١٨٠] توعد على منع الزكاة.

النوع الخامس من العمومات: لفظة (كل) وهو قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ لِكُلِّ نَفْسٍ ظَلَمَتْ مَا فِى ٱلْأَرْضِ لَٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾ [يونس: ٥٤] فبين ما يستحق الظالم على ظلمه.

النوع السادس: ما يدل على أنه سبحانه لا بد وأن يفعل ما توعدهم به، وهو قوله تعالى: ﴿قَالَ لَا تَخْتَصِمُوا۟ لَدَىَّ وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُم بِٱلْوَعِيدِ ۝ مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [ق: ٢٨، ٢٩] بيَّن أنه لا يبدل قوله في الوعيد، والاستدلال بالآية من وجهين: **أحدهما**: أنه تعالى جعل العلة في إزاحة العذر تقديم الوعيد، أي بعد تقديم الوعيد لم يبقَ لأحد علة ولا مخلص من عذابه. **والثاني**: قوله تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ﴾ وهذا صريح في أنه تعالى لا بد وأن يفعل ما دل اللفظ عليه.

فهذا مجموع ما تمسكوا به من عمومات القرآن، أما عمومات الأخبار فكثيرة.

فالنوع الأول: المذكور بصيغة (من) أحدها: ما روى وقاص بن ربيعة عن المسور بن شداد قال: قال رسول الله ﷺ: «**مَن أكل بأخيه أكلة أطعمه الله من نار جهنم، ومن أخذ بأخيه كسوة كساه الله من نار جهنم، ومن قام مقام رياء وسمعة أقامه الله يوم القيامة مقام رياء وسمعة**»[1] وهذا نص في

(١) **إسناده ضعيف**: أخرجه الطبراني في (الأوسط) (٣/ ١١١) حديث رقم (٢٦٤١)، وأبو نعيم في(معرفة=

وعيد الفاسق، ومعنى أقامه: أي جازاه على ذلك. **وثانيها:** قال عليه السلام: **«من كان ذا لسانين وذا وجهين، كان في النار ذا لسانين وذا وجهين»**[١] ولم يُفصل بين المنافق وبين غيره في هذا الباب. **وثالثها:** عن سعيد بن زيد قال عليه السلام: **«مَنْ ظَلَمَ قِيدَ شِبْرٍ مِنْ أَرْضٍ طُوِّقَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ سَبْعِ أَرَضِينَ»**[٢]. **ورابعها:** عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: **«الْمُؤْمِنُ مَنْ أَمِنَهُ النَّاسُ، وَالْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ، وَالْمُهَاجِرُ مَنْ هَجَرَ السُّوءَ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لاَ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ عَبْدٌ لاَ يَأْمَنُ جَارُهُ بَوَائِقَهُ»**[٣]. وهذا الخبر يدل على وعيد الفاسق الظالم ويدل على أنه غير مؤمن

=الصحابة) (١٨/ ١٥٤) حديث رقم (٥٦٧٧) والخرائطي في (مساوئ الأخلاق) (١/ ٢٣٨) حديث رقم (٢٢٣) وابن الأعرابي في (معجمه) (٣/ ٤٨٣) حديث رقم (١٤٧٩) وابن قانع في (معجم الصحابة) (٦/ ٣٠٩) حديث رقم (١٧١٠) من طريق سليمان بن موسى عن وقاص بن ربيعة عن المستورد. . . به. وفي إسناده سليمان بن موسى قال الحافظ في التقريب: صدوق فقيه في حديثه بعض لين وخولط قبل موته بقليل، وعند الذهبي في الكاشف: قال النسائي: ليس بالقوي وقال البخاري: عنده مناكير.

(١) **حسن:** أخرجه أبو يوسف الفسوي في (المعرفة والتاريخ) (٣/ ١٩) من طريق إسماعيل بن يحيى عن سلمة بن كهيل عن جندب بن سفيان قال سمعت النبي ﷺ. . . بنحوه، وقال: لم يرو هذا الحديث عن أيوب إلا أسهر ولا رواه عن قتادة إلا أيوب وإسماعيل بن موسى، وفي (الكبير) (٢/ ١٧٠) حديث رقم (١٦٩٧) من طريق محمد بن جحادة عن سلمة بن كهيل عن جندب بن عبد الله. . . به والقضاعي في (مسند الشهاب) (١/ ٢٨٤) حديث رقم (٤٦٣) من طريق إسماعيل بن مسلم المكي عن الحسن عن أنس. . . به وابن عساكر في (المعجم) (١/ ٤٢٢) حديث رقم (٨٦٧) من طريق يعلى بن عبيد حدثنا يحيى بن عبيد الله عن أبيه عن أبي هريرة. . . به. وجاء الحديث من عدة طرق مختصرًا على لفظ النسائيين فقط، أخرجه ابن أبي الدنيا في (ذم الغيبة والنميمة) (١/ ١٥٠) حديث رقم (١٤٠) من طريق إسماعيل بن مسلم عن الحسن وقتادة عن أنس. . . به. وابن أبي عاصم في (الزهد) (١/ ١٠٩) حديث رقم (٢١٤) من طريق شريك عن الركين عن قبيصة بن النعمان أو النعمان بن قبيصة عن عمار بن ياسر. . . به. والخرائطي في (مساوئ الأخلاق) (١/ ٣٠١) حديث رقم (٢٨٣) من طريق محمد بن يوسف الصفار حدثنا إسماعيل بن مسلم عن أنس. . . به وفي (اعتلال القلوب) (١/ ٣٩٤) حديث رقم (٣٦٨)، من طريق إسماعيل بن مسلم عن الحسن عن أنس. . . به. وتمام في (فوائده) (٣/ ٤٧) حديث رقم (١٠٤٦)، من طريق داود بن الجراح حدثنا عباد بن عباد يعني الخواص عن الأوزاعي عن يحيى بن عبيد الله عن أبيه عن أبي هريرة. . . به.

(٢) **متفق عليه:** أخرجه البخاري في كتاب (المظالم)، باب: (إثم من ظلم شيئًا من الأرض) (٢/ ٨٦٦) حديث رقم (٢٣٢٠) ومسلم في (صحيحه) (٣/ ١٢٣٠/ ١٦١٠) كلاهما من طريق عبد الرحمن بن عمرو بن سهل عن سعيد بن زيد. . . به.

(٣) **صحيح:** أخرجه أحمد في (مسنده) (٣/ ١٥٤) حديث رقم (١٢٥٨٩) من طريق حماد بن سلمة عن علي بن زيد ويونس بن عبيد وحميد عن أنس. . . به وهذا إسناد حسن فعلي بن زيد بن جدعان ضعيف ولكن تابعه يونس بن عبيد وحميد والحديث له شاهد صحيح، من طريق عمرو بن مالك الحسيني أن فضالة بن عبيد الأنصاري حدثه عن رسول الله ﷺ أنه قال. . . فذكره، أخرجه الترمذي في كتاب (فضائل الجهاد)، باب: (ما جاء في فضل من مات مرابطًا) (٤/ ١٦٥) حديث رقم (١٦٢١)، من طريق عبد الله بن المبارك أخبرنا حيوة بن شريج قال أخبرني أبو هانئ الخولاني. . . مختصرًا على الشطر الأخير من الحديث. وابن ماجه في كتاب (الفتن)، باب: (حرمة دم المؤمن وماله) (٢/ ١٢٩٨) حديث رقم (٣٩٣٤)، من طريق عبد الله بن وهب عن أبي هانئ. . . به. وأحمد في (مسنده) (٦/ ٢١) حديث رقم (٢٤٠٠٤) قال حدثنا علي بن إسحاق قال حدثنا عبد الله قال أنبأنا ليث. . . به وأيضًا في (٦/ ٢٢) حديث رقم (٢٤٠١١) من طريق ابن المبارك قال أخبرنا حيوة بن شريح. . . به والطبراني في (الكبير)=

ولا مسلم، على ما يقوله المعتزلة من المنزلة بين المنزلتين. **وخامسها:** عن ثوبان عن رسول الله ﷺ: «**مَنْ جَاءَ يَوم القِيامَة بَرِيئًا مِنْ ثَلَاثَةٍ دَخَلَ الْجَنَّةَ: الْكِبْرِ وَالْغُلُولِ وَالدَّيْنِ**»(١) وهذا يدل على أن صاحب هذه الثلاثة لا يدخل الجنة وإلا لم يكن لهذا الكلام معنى، والمراد من الدين من مات عاصيًا مانعًا، ولم يُرد التوبة ولم يتب عنه. **وسادسها:** عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ: «**مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَطْلُبُ عِلْمًا سَهَّلَ اللَّهُ له طَرِيقًا مِن طُرقِ الْجَنَّةِ، وَمَنْ أَبْطَأَ بِهِ عَمَلُهُ، لَمْ يُسْرِعْ بِهِ نَسَبُهُ**»(٢). وهذا نص في أن الثواب لا يكون إلا بالطاعة، والخلاص من النار لا يكون إلا بالعمل الصالح. **وسابعها:** عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «**كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ وَكُلُّ خَمْرٍ حَرَامٌ، وَمَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ فِى الدُّنْيَا وَلَمْ يَتُبْ مِنْهَا لَمْ يَشْرَبْهَا فِي الآخِرَةِ**»(٣) وهو صريح في وعيد الفاسق وأنه من أهل الخلود؛ لأنه إذا لم يشربها لم يدخل الجنة لأن فيها ما تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين. وثامنها: عن أم سلمة قالت: قال عليه السلام: «**إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ، ولَعَلَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِحَقِّ أَخِيهِ فَإِنَّمَا قَطَعْتُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ**»(٤). **وتاسعها:** عن ثابت بن الضحاك قال: قال عليه السلام: «مَنْ

=(١٨/ ٣٠٩) حديث رقم (٧٩٦)، من طريق الليث حدثني أبو هانئ الخولاني... به، والبزار في مسنده (٩/ ٢٠٦) حديث رقم (٣٧٥٢) من طريق عمرو بن مالك عن فضالة بن عبيد عن رسول الله ﷺ... فذكره، والقضاعي في (مسند الشهاب) (١/ ١٠٩) حديث رقم (١٣١) من طريق ابن وهب حدثنا أبو هانئ... به. وابن منده في (الإيمان) (١/ ٤٥٢) حديث رقم (٣١٥)، من طريق أحمد بن عبد الرحمن حدثنا عبد الله بن وهب... به، وابن المبارك في (الزهد) (١/ ٢٨٤) حديث رقم (٨٢٦)، من طريق الليث بن سعد قال أخبرنا أبو هانئ الخولاني... به. وأورده الهيثمي في (المجمع) (٣/ ٢٦٨). وقال: قلت روى ابن ماجه منه المؤمن من أمنه الناس والمهاجر من هجر الخطايا والذنوب فقط رواه البزار والطبراني في الكبير باختصار ورجال البزار ثقات. وأورده الألباني في (السلسلة الصحيحة) (٢/ ٤٨) حديث رقم (٥٤٩).

(١) **صحيح:** أخرجه الترمذي في كتاب (السير)، باب: (ما جاء في الغلول) (٤/ ١١٧) حديث رقم (١٥٧٢) من طريق سعيد... به وابن ماجه في كتاب (الصدقات)، باب: (التشديد في الدين) (٢/ ٨٠٦) حديث رقم (٢٤١٢) من طريق سعيد... به، وأحمد في (مسنده) (٥/ ٢٧٦) قال: حدثنا عفان وهمام... به، والدارمي في كتاب (البيوع)، باب: (ما جاء في التشديد في الدين) (٢/ ١٣٥) حديث رقم (٢٥٩٢) ثلاثتهم (همام، سعيد، وأبان) عن قتادة عن سالم عن معدان... فذكره، والنسائي في (الكبرى) (٥/ ٢٣٢) حديث رقم (٨٧٦٤). وابن حبان في (صحيحه) (١/ ٤٢٧) حديث رقم (١٩٨)، والبيهقي في (شعب الإيمان) (٤/ ٤٠٠) حديث رقم (٥٥٤٠) والطبراني في (الأوسط) (٧/ ٣٦٩) حديث رقم (٧٧٥١) جميعًا من طريق سالم بن أبي الجعد عن معدان بن أبي طلحة عن ثوبان... به.

(٢) **صحيح:** أخرجه مسلم في (صحيحه) (٤/ ٢٠٧٤/ ٢٦٩٩) وأحمد في (مسنده) (٢/ ٢٥٢) حديث رقم (٧٤٢١) كلاهما من طريق الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة... به.

(٣) **صحيح:** أخرجه مسلم في (صحيحه) (٣/ ١٥٨٧/ ٢٠٠٣)، والترمذي في (سننه) (٤/ ٢٩٠) حديث رقم (١٨٦١)، وأحمد في (مسنده) (٢/ ٩٨) حديث رقم (٥٧٣٠) جميعًا من طريق نافع عن ابن عمر... به.

(٤) **متفق عليه:** أخرجه البخاري في كتاب (الشهادات)، باب: (من أقام البينة بعد اليمين) (٥/ ٣٤٠) حديث رقم (٢٦٨٠) من طريق هشام بن عروة... به، ومسلم في كتاب (الأقضية)، باب: (الحكم بالظاهر) (٣/ ٤/ ١٣٣٧)، من طريق هشام بن عروة... به. جميعًا عن هشام بن عروة... به.

حَلَفَ بِمِلَّةٍ سِوَى الْإِسْلَامِ كَاذِبًا مُتَعَمِّدًا، فَهُوَ كَمَا قَالَ، وَمَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِشَيْءٍ عُذِّبَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ»[١] **وعاشرها:** عن عبد الله بن عمر قال: قال عليه الصلاة والسلام في الصلاة: «مَنْ حَافَظَ عَلَيْهَا، كَانَتْ لَهُ نُورًا، وَبُرْهَانًا، وَنَجَاةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ لَمْ يُحَافِظْ عَلَيْهَا، لَمْ يَكُنْ لَهُ نُورٌ، وَلَا بُرْهَانٌ، وَلَا نَجَاةٌ، وَكَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَعَ قَارُونَ، وَفِرْعَوْنَ، وَهَامَانَ، وَأُبَيِّ بْنِ خَلَفٍ»[٢] . وهذا نص في أن ترك الصلاة يحبط العمل ويوجب وعيد الأبد. **الحادي عشر:** عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال عليه السلام: «مَنْ لَقِيَ اللَّهَ مُدْمِنَ خَمْرٍ لَقِيَهُ كَعَابِدِ وَثَنٍ»[٣] ولما ثبت أنه لا يكفر علمنا أن المراد منه إحباط العمل. **الثاني عشر:** عن أبي هريرة قال: قال عليه السلام: «مَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِحَدِيدَةٍ فَحَدِيدَتُهُ فِي يَدِهِ يَتَوَجَّأُ بِهَا فِي بَطْنِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا، وَمَنْ تَرَدَّى مِنْ جَبَلٍ مُتَعَمِّدًا فَقَتَلَ نَفْسَهُ، فَهُوَ يَتَرَدَّى فِي جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا»[٤] . **الثالث عشر:** عن أبي ذر قال عليه السلام: «ثَلَاثَةٌ لا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»، قلت: يا رسول الله من هم خابوا وخسروا؟ قال: «الْمُسْبِلُ وَالْمَنَّانُ وَالْمُنَفِّقُ سِلْعَتَهُ بِالْحَلِفِ الْكَاذِبِ»[٥] يعني بالمسبل المتكبر الذي يسبل إزاره، ومعلوم أن من لم يكلمه الله ولم يرحمه

---

(١) **متفق عليه:** أخرجه البخاري في كتاب (الأدب)، باب: (ما ينهى عن السباب واللعن) (١٠/ ٤٧٩) حديث رقم (٦٠٤٧)، من طريق علي بن المبارك . . . به، ومسلم في كتاب (الإيمان)، باب: (غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه) (١/ ١٧٦/ ١٠٤) من طريق معاوية بن سلام . . . به، ثلاثتهم (علي، معاوية، الأوزاعي) عن يحيى بن أبي كثير . . . به.

(٢) **إسناده جيد:** أخرجه أحمد في (مسنده) (٢/ ١٦٩)، من طريق أبي عبد الرحمن . . . به، والدارمي في كتاب (الرقاق)، باب: (في المحافظة على الصلاة) (٢/ ١٨٤) حديث رقم (٢٧٢١)، وابن حبان في (الإحسان) (٣/ ١٤) حديث رقم (١٤٦٥)، من طريق المقبري . . . به، جميعًا عن سعيد بن أبي أيوب . . . به.

(٣) **حسن:** أخرجه أحمد في (مسنده) (١/ ٢٧٢) حديث رقم (٢٤٥٣)، من طريق الحسن بن صالح عن محمد بن المنكدر قال حديث عن ابن عباس . . . فذكره، ابن حبان في (صحيحه) (١٢/ ١٦٦) حديث رقم (٥٣٤٧)، من طريق عبد الله بن خراش بن حوشب عن العوام بن حوشب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس . . . به، وعبد بن حميد في (مسنده) (١/ ٢٣٤) حديث رقم (٧٠٨)، من طريق محمد بن المنكدر قال حدثت أن ابن عباس قال . . . فذكره، والطبراني في (الكبير) (١٢/ ٤٥) حديث رقم (١٢٤٢٨)، من طريق ثوير بن أبي فاختة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس . . . به، واورده الألباني في (صحيح الترغيب والترهيب) (٢/ ٢٩٩) حديث رقم (٢٣٦٤)، من طريق ابن المنكدر قال حدثت عن ابن عباس . . . فذكره وقال: صحيح لغيره.

(٤) **متفق عليه:** أخرجه البخاري في كتاب (الطب)، باب: (شرب السم والدواء) (١٠/ ٢٥٨) حديث رقم (٥٧٧٨)، من طريق ذكوان . . . به، ومسلم في كتاب (الإيمان)، باب: (غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه) (١/ ١٧٥/ ١٠٣) من طريق أبي صالح . . . به، كلاهما عن أبي هريرة . . . به.

(٥) **صحيح:** أخرجه مسلم في كتاب (الإيمان)، باب: (غلظ تحريم إسبال الإزار) (١/ ١٧١/ ١٠٢)، وأبو داود في كتاب (اللباس)، باب: (في إسبال الإزار) (٤/ ٥٦) حديث رقم (٤٠٨٧)، والترمذي في كتاب (البيوع)، باب: (ما جاء فيمن حلف على سلعة كاذبًا) (٣/ ٥١٦) حديث رقم (١٢١١)، وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، والنسائي في كتاب (البيوع)، باب: (المنفق سلعة بالحلف الكاذب) (٧/ ٢٨١) حديث رقم (٤٤٧٠)، وابن ماجه في كتاب (التجارات)، باب: (في كراهية الإيمان في البيع والشراء) (٢/ ٧٤٤) حديث رقم (٢٢٠٨)، =

وله عذاب أليم فهو من أهل النار، ووروده في الفاسق نص في الباب. **الرابع عشر:** عن أبي هريرة قال: قال عليه الصلاة والسلام: «مَنْ تَعَلَّمَ عِلْمًا مِمَّا يُبْتَغَى بِهِ وَجْهُ اللَّهِ لاَ يَتَعَلَّمُهُ إِلاَّ لِيُصِيبَ بِهِ عَرَضًا مِنَ الدُّنْيَا، لَمْ يَجِدْ عَرْفَ الْجَنَّةِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (١)، ومن لم يجد عَرْف الجنة فلا شك أنه في النار لأن المكلف لا بد وأن يكون في الجنة أو في النار. **الخامس عشر:** عن أبي هريرة قال: قال عليه السلام: «مَنْ كَتَمَ عِلْمًا، أُلْجِمَ بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (٢). **السادس عشر:** عن ابن مسعود قال: قال عليه السلام: «مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ كَاذِبًا لِيَقْتَطِعَ بِهَا مَالَ أَخِيهِ، لَقِيَ اللَّهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبَانُ» (٣) وذلك لأن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [آل عمران: ٧٧] إلى آخر الآية، وهذا نص في الوعيد ونص في أن الآية واردة في الفساق كورودها في الكفار. **السابع عشر:** عن أبي أمامة قال: قال عليه السلام: «مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ فَاجِرَةٍ، يَقْتَطِعُ بِهَا مَالَ امْرِئٍ مُسْلِمٍ بِغَيْرِ حَقٍّ، حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ، وَأَوْجَبَ لَهُ النَّارَ»، قِيلَ: يَا رَسُولَ اللهِ، وَإِنْ كَانَ شَيْئًا يَسِيرًا؟ قَالَ: «وَإِنْ كَانَ قَضِيبًا مِنْ أَرَاكٍ» (٤). **الثامن عشر:** عن سعيد بن جبير قال: كنت عند

=وأحمد في (مسنده) (٥/ ١٦٢)، والدارمي في كتاب (البيوع)، باب: (في اليمين الكاذبة) (٢/ ١٤٠) حديث رقم (٢٦٠٥)، جميعًا من طريق شعبة... به.

(١) صحيح أخرجه أبو داود في كتاب (العلم)، باب: (في طلب العلم لغير الله تعالى) (٣/ ١٥٨٥) حديث رقم (٣٦٦٤)، وابن ماجه في كتاب (المقدمة)، باب: (الانتفاع بالعلم) (١/ ٩٢) حديث رقم (٢٥٢)، وأحمد في (مسنده) (٢/ ٣٣٨) حديث رقم (٨٤٣٨)، جميعا من طريق شريح بن النعمان... به.

(٢) **حسن:** أخرجه أبو داود في كتاب (العلم)، باب: (كراهية منع العلم) (٣/ ١٥٨٢) حديث رقم (٣٦٥٨)، والترمذي في كتاب (العلم)، باب: (في كتمان العلم) (٥/ ٢٩) حديث رقم (٢٦٤٩)، قال أبو عيسى: حديث أبي هريرة حديث حسن، وابن ماجه في كتاب (المقدمة)، باب: (من سئل عن علم فكتمه) (١/ ٩٦) حديث رقم (٢٦١)، جميعًا من طريق علي بن الحكم... به، وأخرجه الترمذي في (سننه) (٥/ ٢٩) حديث رقم (٢٦٤٩)، من طريق علي بن الحكم عن عطاء عن أبي هريرة... به. وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن، ابن حبان في (صحيحه) (١/ ٢٩٧) حديث رقم (٩٥) من طريق حماد بن سلمة عن علي بن الحكم البناني عن عطاء بن أبي رباح عن أبي هريرة... به، والحاكم في (المستدرك) (١/ ١٨١) حديث رقم (٣٤٤)، من طريق الأعمش عن عطاء عن أبي هريرة... به. وقال: وهذا الإسناد صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

(٣) **صحيح:** أخرجه أحمد في (مسنده) (٣/ ٧٦) حديث رقم (١١٧٤٥)، من طريق ابن لهيعة حدثنا دراج عن أبي الهيثم عن أبي سعيد... به والحديث جاء في الصحيحين من رواية شقيق عن عبد الله بن مسعود. متفق عليه: أخرجه البخاري في كتاب (الشراب والمساقاة)، باب: (الخصوم في البئر والقضاء فيها) (٥/ ٤١) حديث رقم (٢٣٥٦)، ومسلم في كتاب (الإيمان)، باب: (وعيد من اقتطع حق مسلم بيمين فاجرة بالنار) (١/ ٢٢٠/ ١٢٢) كلاهما من طريق الأعمش... به.

(٤) **صحيح:** أخرجة مسلم في كتاب (الإيمان)، باب: (وعيد من اقتطع حق مسلم بيمين) (١/ ٢١٨/ ١٢٢) من طريق معبد بن كعب... به، والنسائي في كتاب (آداب القضاء)، باب: (القضاء في قليل المال وكثيره) (٨/ ٦٣٧) حديث رقم (٥٤٣٤)، من طريق معبد بن كعب... به، وابن ماجه في كتاب (الأحكام)، باب: (من حلف على يمين فاجرة) (٢/ ٧٧٩) حديث رقم (٢٣٢٤)، من طريق محمد بن كعب... به، وأحمد في (مسنده) (٥/ ٢٦٠)=

ابن عباس فأتاه رجل وقال: إني رجل معيشتي من هذه التصاوير. فقال ابن عباس: سمعت رسول الله ﷺ يقول: **«من صور فإن الله يعذبه حتى ينفخ فيه الروح وليس بنافخ، ومن استمع إلى حديث قوم يفرون منه صب في أذنيه الآنك، ومن يُري عينيه في المنام ما لم يره كُلف أن يعقد بين شعرتين»**(١) . **التاسع عشر:** عن معقل بن يسار قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: **«مَا مِنْ عَبْدٍ يَسْتَرْعِيهِ اللَّهُ رَعِيَّةً يَمُوتُ يَوْمَ يَمُوتُ وَهُوَ غَاشٌّ لِرَعِيَّتِهِ إلاَّ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ»**(٢) . **العشرون:** عن ابن عمر في مناظرته مع عثمان حين أراد أن يوليه القضاء قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: **«من كان قاضيًا يقضي بالجهل كان من أهل النار، ومن كان قاضيًا يقضي بالجور كان من أهل النار»**(٣) . **الحادي والعشرون:** قال عليه السلام: **«مَنِ ادَّعَى أَبًا فِى الإِسْلاَمِ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ غَيْرُ أَبِيهِ فَالْجَنَّةُ عَلَيْهِ حَرَامٌ»**(٤) . **الثاني والعشرون:** عن الحسن عن أبي بكرة قال عليه السلام: **«مَنْ قَتَلَ نَفْسًا مُعَاهَدًا لَمْ يَرِحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ»**(٥) وإذا كان في قتل الكفار هكذا فما ظنك بقتل أولاد رسول الله ﷺ ؟! **الثالث والعشرون:** عن أبي سعيد الخدري قال: قال عليه السلام: **«مَنْ لَبِسَ**

=من طريق معبد بن كعب . . . به، ومالك في (الموطأ)، كتاب (الأقضية)، باب: (في الحنث على منبر النبي ﷺ) (٢/ ٧٢٧) حديث رقم (١١)، من طريق معبد بن كعب . . . به، كلاهما عن عبد الله بن كعب . . . به.

(١) **صحيح:** أخرجه البخاري في كتاب (التعبير)، باب: (من كذب في حلمه) (١٢/ ٤٤٦) حديث رقم (٧٠٤٢ مطولاً)، وأبو داود في كتاب (الأدب)، باب: (ما جاء في الرؤيا) (٤/ ٢١٣٩) حديث رقم (٥٠٢٤)، والترمذي في كتاب (اللباس)، باب: (ما جاء في المصورين) (٤/ ٢٠٣) حديث رقم (١٧٥١)، وابن ماجه في كتاب (تعبير الرؤيا)، باب: (من تحلم حلمًا كاذبًا) (٢/ ١٢٨٩) حديث رقم (٣٩١٦)، وأحمد في (مسنده) (١/ ٢١٦) حديث رقم (١٨٦٦)، والنسائي في كتاب (الزينة)، باب: (ذكر ما يكلف أصحاب الصور يوم القيامة) (٨/ ٦٠٥) حديث رقم (٥٣٧٤)، جميعًا من طريق أيوب عن عكرمة عن ابن عباس . . . به.

(٢) **متفق عليه:** أخرجه البخاري في كتاب (الأحكام)، باب: (استرعى رعية فلم ينصح) (١٣/ ١٣٥) حديث رقم (٧١٥٠)، من طريق أبي نعيم . . . به، ومسلم في كتاب (الإيمان)، باب: (استحقاق الوالي) (١/ ٢٢٧/ ١٢٥)، من طريق شيبان بن فروخ . . . به، كلاهما من طريق عبيد الله بن زياد عن معقل بن يسار . . . به.

(٣) **إسناده ضعيف:** أخرجه أبو يعلى في (مسنده) (١٠/ ٩٣) حديث رقم (٥٧٢٧) من طريق عبد الله بن وهب عن عثمان عن ابن عمر . . . به، والطبراني في (الكبير) (١٢/ ٣٥١) حديث رقم (١٣٣١٩)، وأورده الهيثمي في (المجمع) (١٠/ ١٤٣)، وقال: روى الترمذي طرفًا منه، ورواه أبو يعلى والطبراني في الكبير ورجاله ثقات إلا أن عبد الله بن موهب لم أجده له سماعًا من عثمان والله أعلم.

(٤) **متفق عليه:** أخرجه البخاري في كتاب (المغازي)، باب: (غزوة الطائف) (٧/ ٦٤٢) حديث رقم (٤٣٢٦، ٤٣٢٧)، ومسلم في كتاب (الإيمان)، باب: (بيان حال الإيمان من رغب عن أبيه وهو يعلم) (١/ ١١٥/ ٨٠)، كلاهما من طريق أبي عثمان عن سعد بن مالك . . . به.

(٥) **صحيح:** أخرجه ابن حبان في (صحيحه) (١١/ ٢٣٨) حديث رقم (٤٨٨١) من طريق يونس بن عبيد عن الحسن عن أبي بكرة . . . به، والحديث له طريق أخرى من طريق عيينة بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي بكرة أخرجه أبو داود في كتاب (الجهاد)، باب: (في الوفاء للمعاهد وحرمة ذمته) (٣/ ١٢٠١) حديث رقم (٢٧٦٠)، والنسائي في كتاب (القسامة، باب: (تعظيم قتل المعاهد) (٨/ ٣٩٣) حديث رقم (٤٧٦١)، وأحمد في (مسنده) (٥/ ٣٦/ ٣٨)، والدارمي في (سننه) (٢/ ٣٠٨) حديث رقم (٢٥٠٤)، جميعًا من طريق عيينة . . . به.

الْحَرِيرَ فِي الدُّنْيَا لَمْ يَلْبَسْهُ فِي الْآخِرَةِ» (١) وإذا لم يلبسه في الآخرة وجب أن لا يكون من أهل الجنة لقوله تعالى: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ ٱلْأَنفُسُ﴾ [الزخرف: ٧١].

النوع الثاني من العمومات الإخبارية الواردة لا بصيغة (مَن) وهي كثيرة جدًا:

الأول: عن نافع مولى رسول الله ﷺ قال: قال عليه السلام: **«لاَ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مِسْكِينٌ مُتَكَبِّرٌ، وَلاَ شَيْخٌ زَانٍ، وَلاَ مَنَّانٌ عَلَى اللَّهِ بِعَمَلِهِ»** (٢). ومن لم يدخل الجنة من المكلفين فهو من أهل النار بالإجماع.

الثاني: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال عليه السلام: **«ثَلاَثَةٌ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ: الشَّهِيدُ، وَعَبْدٌ نَصَحَ سَيِّدَهُ وَأَحْسَنَ عِبَادَةَ رَبِّهِ، وَعَفِيفٌ مُتَعَفِّفٌ، وَثَلاَثَةٌ يَدْخُلُونَ النَّارَ: أَمِيرٌ مُسَلَّطٌ، وَذُو ثَرْوَةٍ مِنْ مَالٍ لاَ يُؤَدِّي حَقَّ اللَّهِ، وَفَقِيرٌ فَخُورٌ»** (٣).

الثالث: عن أبي هريرة قال: قال عليه السلام: **«إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الرَّحِمَ، حَتَّى إِذَا فَرَغَ مِنْ خَلْقِهِ قَالَتِ الرَّحِمُ: هَذَا مَقَامُ الْعَائِذِ مِنَ الْقَطِيعَةِ، قَالَ: نَعَمْ أَلاَ تَرْضَيْنَ أَنْ أَصِلَ مَنْ وَصَلَكِ وَأَقْطَعَ مَنْ قَطَعَكِ؟ قَالَتْ: بَلَى. قَالَ: فَهُوَ لَكِ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «فَاقْرَءُوا إِنْ شِئْتُمْ: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا فِي ٱلْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوٓا أَرْحَامَكُمْ ۝٢٢ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمَىٰٓ أَبْصَٰرَهُمْ﴾»** [محمد: ٢٢، ٢٣] (٤)، وهذا نص في وعيد قاطع الرحم وتفسير الآية، وفي حديث عبد الرحمن بن عوف

---

(١) **صحيح**: أخرجه أحمد في (مسنده) (٣/ ٢٣) حديث رقم (١١١٩٥) من طريق داود السراج عن أبي سعيد... به، والنسائي في (سننه الكبرى) (٥/ ٤٧٠) حديث رقم (٩٦٠٨) من طريق داود عن السراج عن أبي سعيد... به، والحاكم في (المستدرك) (٤/ ٢١٢) حديث رقم (٧٤٠٤) من طريق معاذ بن هشام قال أخبرني أبو قتادة عن داود السراج عن أبي سعيد... به، وقال: هذا حديث صحيح وهذه اللفظة تعلل الأحاديث المختصرة أن من لبسها لم يدخل الجنة وله شاهد في الصحيحين من حديث أنس رضي الله عنه بلفظه، أخرجه البخاري في (صحيحه) (٥/ ٢١٩٤) حديث رقم (٥٤٩٤)، ومسلم في (صحيحه) (٣/ ١٦٤٥/ ٢٠٧٣)، كلاهما من طريق عبد العزيز بن صهيب عن أنس... به.

(٢) **إسناده ضعيف**: أخرجه أبو نعيم في (معرفة الصحابة) (١٨/ ٣٨٥) حديث رقم (٥٨٠٧)، من طريق عقبة بن خالد حدثنا الصباح عن خالد بن أبي أمية عن نافع... به وأورده المقدسي في (أطراف الغرائب والأفراد) (٤/ ٣٣٣) حديث رقم (٤٤٠٥) وقال: تفرد به عقبة بن خالد عن الصباح عن خالد بن أبي أمية عن نافع وأورده الهيثمي في (المجمع) (٦/ ٣٨٩)، وقال: رواه الطبراني وتابعه الصباح عن خالد بن أبي أمية لم أعرفه وبقية رجاله ثقات وقال الألباني في (ضعيف الترغيب) (٢/ ١٣٥) حديث رقم (١٧٣٩) قال: منكر.

(٣) **إسناده ضعيف**: أخرجه الترمذي في (سننه) (٤/ ١٧٦) حديث رقم (١٦٤٢)، وقال: هذا حديث حسن، وابن حبان في (صحيحه) (١٠/ ٥١٣) حديث رقم (٤٦٥٦)، من طريق عامر العقيلي عن أبيه عن أبي هريرة... به. وابن خزيمة في (صحيحه) (٤/ ٨) حديث رقم (٢٢٤٩)، والحاكم في (المستدرك) (١/ ٥٤٤) حديث رقم (١٤٢٩)، وقال: عامر العقيلي شيخ من أهل المدينة مستقيم الحديث وهذا أصل في هذا الباب تفرد به عنه يحيى بن أبي كثير ولم يخرجاه، وأحمد في (مسنده) (٢/ ٤٢٥) حديث رقم (٩٤٨٨)، وابن المبارك في (الجهاد) (١/ ٥١) حديث رقم (٤٦)، جميعا من طريق يحيي بن أبي كثير عن عامر العقيلي عن أبي هريرة... به. وفي إسناده يحيى بن أبي كثير يدلس ويرسل كثيرًا وعامر العقيلي مقبول كذا قاله ابن حجر في التقريب.

(٤) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (التفسير)، باب: (وتقطعوا أرحامكم) (٤/ ١٨٢٨) حديث رقم (٤٥٥٢)، ومسلم في (صحيحه) (٤/ ١٩٨٠/ ٢٥٥٤) كلاهما من طريق سعيد بن يسار عن أبي هريرة... به.

قال الله تعالى: «أَنَا الرَّحْمَنُ، خَلَقْتُ الرَّحِمَ وَشَقَقْتُ لَهَا اسْمًا مِن اسْمِي، فَمَنْ وَصَلَهَا وَصَلْتُهُ وَمَنْ قَطَعَهَا قَطَعْتُهُ» (١) وفي حديث أبي بكرة أنه عليه السلام قال: «مَا مِنْ ذَنْبٍ أَجْدَرُ أَنْ يُعَجِّلَ اللَّهُ لِصَاحِبِهِ الْعُقُوبَةَ فِي الدُّنْيَا مَعَ مَا يَدَّخِرُ لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْبَغْيِ وَقَطِيعَةِ الرَّحِمِ» (٢).

الرابع: عن معاذ بن جبل قال: قال عليه السلام لبعض الحاضرين: «مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ؟» قَالوا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: «أَنْ يَعْبُدُوهُ وَلاَ يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا». قال: «فَمَا حَقُّهُمْ عَلَيْهِ إِذَا فَعَلوا ذَلِكَ؟» قَالَ: «أَنْ يَغْفِرَ لَهُم ولاَ يُعَذِّبَهُمْ» (٣). ومعلوم أن المعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط فيلزم أن لا يغفر لهم إذا لم يعبدوه.

الخامس: عن أبي بكرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إِذَا الْتَقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا فَقَتَلَ أَحَدُهُمَا صَاحِبَهِ، فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ»، فَقِيلَ: يا رَسُولَ اللهِ هَذا القَاتِلُ فمَا بَالُ المَقْتُولِ؟ قال: «لأَنَّه كَانَ حَرِيصًا عَلَى قَتْلِ صَاحِبِهِ» رواه مسلم.

السادس: عن أم سلمة قالت: قال عليه السلام: «الَّذِي يَشْرَبُ فِي آنِيَةِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ إِنَّمَا يُجَرْجِرُ فِي بَطْنِهِ نَارَ جَهَنَّمَ» (٤).

السابع: عن أبي سعيد الخدري قال: قال عليه السلام: «والذي نفسي بيده لا يبغض أهل البيت رجل إلا أدخله الله النار» (٥) وإذا استحقوا النار ببعضهم فلأن يستحقوها بقتلهم أَوْلى.

الثامن: في حديث أبي هريرة: أنا خرجنا مع رسول الله ﷺ في عام خيبر إلى أن كنا بوادي القرى، فبينما يحفظ رجل رسول الله ﷺ إذ جاءه سهم وقتله فقال الناس: هنيئًا له الجنة!! قال رسول الله: «كَلاَّ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنَّ الشَّمْلَةَ الَّتِي غَلَّهَا يَوْمَ خَيْبَرَ مِنَ الْمَغَانِمِ لَمْ تُصِبْهَا الْمَقَاسِمُ

---

(١) صحيح: أخرجه أبو داود في كتاب (الزكاة)، باب: (في صلة الرحم) (٢/ ٧٣٤) حديث رقم (١٦٩٤)، والترمذي في كتاب (البر)، باب: (ما جاء في قطيعة الأرحام) (٤/ ٢٧٨) حديث رقم (١٩٠٧)، وقال أبو عيسى: حديث سفيان عن الزهري حديث صحيح، والبخاري في (الأدب) (١/ ١٣٢) حديث رقم (٥٣)، والبيهقي في (سننه) (٧/ ٢٦)، وابن حبان في (الموارد) (٢٠٣٣)، والحاكم (٤/ ١٥٨)، جميعًا من طريق الزهري... به.

(٢) صحيح: أخرجه البخاري في كتاب (الأدب المفرد) (١/ ٩٩)، حديث رقم (٢٩)، وأبو داود في كتاب (الأدب)، باب: (في النهي عن البغي) (٤/ ٢٠٩٠) حديث رقم (٤٩٠٢)، والترمذي في كتاب (القيامة)، باب: (منه) (٤/ ٥٧٣) حديث رقم (٢٥١١)، وقال: هذا حديث حسن صحيح، وابن ماجه في كتاب (الزهد)، باب: (البغي) (٢/ ١٤٠٨) حديث رقم (٤٢١١)، والإمام أحمد في (مسنده) (٥/ ٣٦/ ٣٨) جميعًا من طريق عيينة... به.

(٣) متفق عليه: أخرجه البخاري في كتاب (الاستئذان)، باب: (من أجاب بلبيك وسعديك) (٥/ ٢٣١٢) حديث رقم (٥٩١٢)، ومسلم في (صحيحه) (١/ ٥٨/ ٣٠)، كلاهما من طريق قتادة عن أنس عن قتادة... به.

(٤) متفق عليه: أخرجه البخاري في كتاب (الأشربة)، باب: (آنية الفضة) (١٠/ ٩٨) حديث رقم (٥٦٣٤)، من طريق مالك... به، ومسلم في كتاب (اللباس)، باب: (تحريم استعمال أواني الذهب والفضة) (٣/ ١/ ١٦٣٤) من طريق مالك... به، كلاهما (مالك، ليث) عن نافع.... به.

(٥) صحيح: أخرجه الحاكم في (المستدرك) (٣/ ١٦٢) حديث رقم (٤٧١٧) وابن حبان في (صحيحه) (١٥/ ٤٣٥) حديث رقم (٦٩٧٨) كلاهما من طريق سليم بن حبان عن أبي المتوكل الناجي عن أبي سعيد الخدري... به، وأورده الألباني في (الصحيحة) (٥/ ٦٤٣) حديث رقم (٢٤٨٨)، وقال: صحيح.

لَتَشْتَعِلُ عَلَيْهِ نَارًا». فَلَمَّا سَمِعَ النَّاسُ بِذَلِكَ جَاءَ رَجُلٌ بِشِرَاكٍ أَوْ بِشِرَاكَيْنِ إلى رَسُول الله فَقَالَ عليه السلام: «شِرَاكٌ مِنْ نَارٍ أَوْ شِرَاكَانِ مِنْ نَارٍ»(١).

التاسع: عن أبي بردة عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ثَلاثَةٌ لاَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ: مُدْمِنُ خَمْرٍ، وَقَاطِعُ رَحِمٍ، وَمُصَدِّقٌ بِالسِّحْرِ»(٢).

العاشر: عن أبي هريرة قال عليه السلام: «مَا مِنْ عَبْدٍ لَهُ مَالٌ لاَ يُؤَدِّي زَكَاتَهُ إلاَّ جَمَعَ اللَّهُ لَهُ يَوْمَ القِيامَةِ عَلَيْهِ صَفَائِحِ مِن نَارِ جَهَنَّمَ يُكْوَى بِهَا جَبْهَتُهُ وَظَهْرُهُ حَتَّى يَقْضِيَ اللَّهُ بَيْنَ عِبَادِهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ»(٣).

هذا مجموع استدلال المعتزلة بعمومات القرآن والأخبار، أجاب أصحابنا عنها من وجوه:

أولها: أنا لا نسلم أن صيغة (مَن) في معرض الشرط للعموم، ولا نسلم أن صيغة الجمع إذا كانت معرفة باللام للعموم، والذي يدل عليه أمور:

الأول: أنه يصح إدخال لفظتي الكل والبعض على هاتين اللفظتين، (كل من دخل داري أكرمته) و(بعض من دخل داري أكرمته)، ويقال أيضًا: كل الناس كذا، وبعض الناس كذا، ولو كانت لفظة (من) للشرط تفيد الاستغراق لكان إدخال لفظ (الكل) عليه تكريرًا وإدخال لفظ (البعض) عليه نقضًا، وكذلك في لفظ الجمع المعرف، فثبت أن هذه الصيغ لا تفيد العموم.

الثاني: وهو أن هذه الصيغ جاءت في كتاب الله، والمراد منها تارة الاستغراق وأخرى البعض، فإن أكثر عمومات القرآن مخصوصة، والمجاز والاشتراك خلاف الأصل، ولا بد من جعله حقيقة في القدر المشترك بين العموم والخصوص، وذلك هو أن يحمل على إفادة الأكثر من غير بيان أنه يفيد الاستغراق أو لا يفيد.

الثالث: وهو أن هذه الصيغ لو أفادت العموم إفادة قطعية لاستحال إدخال لفظ التأكيد عليها؛ لأن تحصيل الحاصل محال، فحيث حسن إدخال هذه الألفاظ عليها علمنا أنها لا تفيد معنى العموم لا محالة، سلمنا أنها تفيد معنى العموم ولكن إفادة قطعية أو ظنية؟ الأول: ممنوع وباطل قطعًا لأن من المعلوم بالضرورة أن الناس كثيرًا ما يعبرون عن الأكثر بلفظ الكل والجميع على سبيل المبالغة كقوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾[النمل: ٢٣] فإذا كانت هذه الألفاظ تفيد معنى

---

(١) **متفق عليه:** أخرجه البخاري في كتاب (الإيمان)، باب: (هل يدخل في الإيمان) (١١/ ٦٠٠) حديث رقم (٦٧٠٧)، ومسلم في كتاب (الإيمان)، باب: (غلظ تحريم الغلول) (١/ ١٨٣/ ١٠٨) كلاهما من طريق مالك... به.

(٢) **صحيح:** أخرجه الحاكم في (المستدرك) (٤/ ١٦٣) حديث رقم (٧٢٣٤)، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وابن حبان في (صحيحه) (١٢/ ١٦٥) حديث رقم (٥٣٤٦) كلاهما من طريق أبي بردة عن أبي موسى.... به وأورده الهيثمي في (المجمع) (٥/ ٧٤)، وقال: رجال أحمد وأبي يعلى ثقات.

(٣) **صحيح:** أخرجه مسلم في (صحيحه) (٢/ ٦٨٠/ ٩٨٧)، وأحمد في (مسنده) (٢/ ٢٦٢) حديث رقم (٧٥٥٣) كلاهما من طريق أبي صالح ذكوان عن أبي هريرة... به.

العموم إفادة ظنية، وهذه المسألة ليست من المسائل الظنية، لم يجز التمسك فيها بهذه العمومات، سلمنا أنها تفيد معنى العموم إفادة قطعية ولكن لا بد من اشتراط أن لا يوجد شيء من المخصصات، فإنه لا نزاع في جواز تطرق التخصيص إلى العام، فلمَ قلتم: إنه لم يوجد شيء من المخصصات؟ أقصى ما في الباب أن يقال: بحثنا فلم نجد شيئًا من المخصصات، لكنك تعلم أن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود. وإذا كانت إفادة هذه الألفاظ لمعنى الاستغراق متوقفة على نفي المخصصات، وهذا الشرط غير معلوم، كانت الدلالة موقوفة على شرط غير معلوم، فوجب أن لا تحصل الدلالة.

ومما يؤكد هذا المقام قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٦] حكم على كل الذين كفروا أنهم لا يؤمنون، ثم إنا شاهدنا قومًا منهم قد آمنوا، فعلمنا أنه لا بد من أحد الأمرين: إما لأن هذه الصيغة ليست موضوعة للشمول، أو لأنها وإن كانت موضوعة لهذا المعنى إلا أنه قد وجدت قرينة في زمان الرسول ﷺ كانوا يعلمون لأجلها أن مراد الله تعالى من هذا العموم هو الخصوص. وأما ما كان هناك فلم يجوز مثله هاهنا؟ سلمنا أنه لا بد من بيان المخصص، لكن آيات العفو مخصصة لها والرجحان معنا لأن آيات العفو بالنسبة إلى آيات الوعيد خاصة بالنسبة إلى العام، والخاص مقدم على العام لا محالة، سلمنا أنه لم يوجد المخصص ولكن عمومات الوعيد معارضة بعمومات الوعد، ولا بد من الترجيح وهو معنا من وجوه:

الأول: أن الوفاء بالوعد أدخل في الكرم من الوفاء بالوعيد.

والثاني: أنه قد اشتهر في الأخبار أن رحمة الله سابقة على غضبه وغالبة عليه، فكان ترجيح عمومات الوعد أَوْلى.

الثالث: وهو أن الوعيد حق الله تعالى والوعد حق العبد، وحق العبد أَوْلى بالتحصيل من حق الله تعالى.

سلمنا أنه لم يوجد المعارض ولكن هذه العمومات نزلت في حق الكفار، فلا تكون قاطعة في العمومات، فإن قيل: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. قلنا: هب أنه كذلك، ولكن لما رأينا كثيرًا من الألفاظ العامة وردت في الأسباب الخاصة، والمراد تلك الأسباب الخاصة فقط، علمنا أن إفادتها للعموم لا يكون قويًا، والله أعلم.

أما الذين قطعوا بنفي العقاب عن أهل الكبائر فقد احتجوا بوجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْخِزْيَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [النحل: ٢٧] وقوله تعالى: ﴿إِنَّا قَدْ أُوحِىَ إِلَيْنَآ أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [طه: ٤٨] دلت هذه الآية على أن ماهية الخزي والسوء والعذاب مختصة بالكافر، فوجب أن لا يحصل فرد من أفراد هذه الماهية لأحد سوى الكافرين.

الثاني: قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُواْ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ

﴿ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ﴾[الزمر: ٥٣] ، حَكَم تعالى بأنه يغفر كل الذنوب ولم يعتبر التوبة ولا غيرها، وهذا يفيد القطع بغفران كل الذنوب.

الثالث: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْۖ﴾[الرعد: ٦] وكلمة (على) تفيد الحال كقولك: (رأيت المَلِك على أكله)، أي رأيته حال اشتغاله بالأكل، فكذا هاهنا وجب أن يغفر لهم الله حال اشتغالهم بالظلم، وحال الاشتغال بالظلم يستحيل حصول التوبة منهم، فعلمنا أنه يحصل الغفران بدون التوبة. ومقتضى هذه الآية أن يغفر للكافر لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[لقمان: ١٣] إلا أنه ترك العمل به هناك فبقي معمولاً به في الباقي. والفرق أن الكفر أعظم حالاً من المعصية.

الرابع: قوله تعالى: ﴿فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ ۝ لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ۝ ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾[الليل: ١٤-١٦] ، وكل نار فإنها متلظية لا محالة، فكأنه تعالى قال: إن النار لا يصلاها إلا الأشقى الذي هو المكذب المتولي.

الخامس: قوله تعالى: ﴿كُلَّمَآ أُلْقِىَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ۝ قَالُوا۟ بَلَىٰ قَدْ جَآءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ كَبِيرٍ﴾[الملك: ٨، ٩] ، دلت الآية على أن جميع أهل النار مكذب، لا يقال: هذه الآية خاصة في الكفار. ألا ترى أنه يقول قبله: ﴿وَلِلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ عَذَابُ جَهَنَّمَۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ۝ إِذَآ أُلْقُوا۟ فِيهَا سَمِعُوا۟ لَهَا شَهِيقًا وَهِىَ تَفُورُ ۝ تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ ٱلْغَيْظِۖ﴾[الملك: ٦-٨] . وهذا يدل على أنها مخصوصة في بعض الكفار وهم الذين قالوا: ﴿بَلَىٰ قَدْ جَآءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ﴾[الملك: ٩] ، وليس هذا من قول جميع الكفار لأنا نقول: دلالة ما قبل هذه الآية على الكفار لا تمنع من عموم ما بعدها.

أما قوله: (إن هذا ليس من قول الكفار). **قلنا:** لا نسلم، فإن اليهود والنصارى كانوا يقولون: ما نَزَّل الله من شيء على محمد، وإذا كان كذلك فقد صدق عليهم أنهم كانوا يقولون: ما نَزَّل الله من شيء.

السادس: قوله تعالى: ﴿وَهَلْ نُجَٰزِىٓ إِلَّا ٱلْكَفُورَ﴾[سبأ: ١٧] وهذا بناء المبالغة فوجب أن يختص بالكفر الأصلي.

السابع: أنه تعالى بعدما أخبر أن الناس صنفان: بيض الوجوه وسودهم، قال: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ فَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ﴾[آل عمران: ١٠٦] فذكر أنهم الكفار.

والثامن: أنه تعالى بعدما جعل الناس ثلاثة أصناف، السابقون وأصحاب الميمنة، وأصحاب المشأمة، بَيَّن أن السابقين وأصحاب الميمنة في الجنة وأصحاب المشأمة في النار، ثم بَيَّن أنهم كفار بقوله: ﴿قَالُوٓا۟ أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ﴾[الواقعة: ٤٧] .

التاسع: إن صاحب الكبيرة لا يخزى وكل من أدخل النار فإنه يخزى، فإذَنْ صاحب الكبيرة لا يدخل النار، وإنما قلنا: (إن صاحب الكبيرة لا يخزى) لأن صاحب الكبيرة مؤمن والمؤمن لا

يخزى، وإنما قلنا: (إنه مؤمن) لما سبق بيانه في تفسير قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾[البقرة: ٣] من أن صاحب الكبيرة مؤمن، وإنما قلنا: (إن المؤمن لا يخزى) لوجوه:

أحدها: قوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِى ٱللَّهُ ٱلنَّبِىَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ﴾[التحريم: ٨].

وثانيها: قوله: ﴿إِنَّ ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[النحل: ٢٧].

وثالثها: قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾[آل عمران: ١٩١] إلى أن حكى عنهم أنهم قالوا: ﴿وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾[آل عمران: ١٩٤]، ثم إنه تعالى قال: ﴿فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ﴾[آل عمران: ١٩٥] ومعلوم أن الذين يذكرون الله قيامًا وقعودًا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض - يدخل فيه العاصي والزاني وشارب الخمر، فلما حكى الله عنهم أنهم قالوا: ﴿وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ ثم بيَّن أنه تعالى استجاب لهم في ذلك، ثبت أنه تعالى لا يخزيهم، فثبت بما ذكرنا أنه تعالى لا يخزي عصاة أهل القبلة، وإنما قلنا: (إن كل من أُدخل النار فقد أخزي) لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ﴾[آل عمران: ١٩٢]، فثبت بمجموع هاتين المقدمتين أن صاحب الكبيرة لا يدخل النار.

العاشر: العمومات الكثيرة الواردة في الوعد نحو قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ۝ أُو۟لَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[البقرة: ٤، ٥]، فحكَم بالفلاح على كل من آمن، وقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[البقرة: ٦٢]. فقوله: ﴿وَعَمِلَ صَٰلِحًا﴾ نكرة في الإثبات فيكفي فيه الإثبات بعمل واحد، وقال: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ﴾[النساء: ١٢٤] وإنها كثيرة جدًّا، ولنا فيه رسالة مفردة من أرادها فليطالع تلك الرسالة.

والجواب عن هذه الوجوه: أنها معارضة بعمومات الوعيد، والكلام في تفسير كل واحد من هذه الآيات يجيء في موضعه إن شاء الله تعالى.

أما أصحابنا الذين قطعوا بالعفو في حق البعض وتوقفوا في البعض فقد احتجوا من القرآن بآيات:

الحجة الأولى: الآيات الدالة على كون الله تعالى عفوًّا غفورًا، كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَعْفُوا۟ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾[الشورى: ٢٥] وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا۟ عَن كَثِيرٍ﴾[الشورى: ٣٠] وقوله: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِ ٱلْجَوَارِ فِى ٱلْبَحْرِ كَٱلْأَعْلَٰمِ﴾[الشورى: ٣٢] إلى قوله: ﴿أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِمَا كَسَبُوا۟ وَيَعْفُ عَن كَثِيرٍ﴾[الشورى: ٣٤] وأيضًا: أجمعت الأمة على أن الله يعفو عن عباده، وأجمعوا على أن من جملة أسمائه العفو، فنقول: العفو إما أن يكون عبارة عن إسقاط العقاب عمن يحسن عقابه أو عمن لا يحسن عقابه، وهذا القسم الثاني باطل؛ لأن عقاب من لا يحسن عقابه قبيح، ومَن تَرَك مثل هذا الفعل لا يقال: إنه عفا، ألا ترى أن

الإنسان إذا لم يظلم أحدًا لا يقال: إنه عفا عنه، إنما يقال له: عفا إذا كان له أن يعذبه فتركه؛ ولهذا قال: ﴿وَأَن تَعْفُوٓا۟ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [البقرة: ٢٣٧]ولأنه تعالى قال: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَعْفُوا۟ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [الشورى: ٢٥]، فلو كان العفو عبارة عن إسقاط العقاب عن التائب، لكان ذلك تكريرًا من غير فائدة، فعلمنا أن العفو عبارة عن إسقاط العقاب عمن يحسن عقابه، وذلك هو مذهبنا.

الحجة الثانية: الآيات الدالة على كونه تعالى غافرًا وغفورًا وغفارًا، قال تعالى: ﴿غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ وَقَابِلِ ٱلتَّوْبِ﴾ [غافر: ٣]وقال: ﴿وَرَبُّكَ ٱلْغَفُورُ ذُو ٱلرَّحْمَةِ﴾ [الكهف: ٥٨]وقال: ﴿وَإِنِّى لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ﴾ [طه: ٨٢]وقال: ﴿غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [البقرة: ٢٨٥]. والمغفرة ليست عبارة عن إسقاط العقاب عمن لا يحسن عقابه، فوجب أن يكون ذلك عبارة عن إسقاط العقاب عمن يحسن عقابه، وإنما قلنا: (إن الوجه الأول باطل) لأنه تعالى يذكر صفة المغفرة في معرض الامتنان على العباد، ولو حملناه على الأول لم يبق هذا المعنى لأن ترك القبيح لا يكون منة على العبد بل كأنه أحسن إلى نفسه، فإنه لو فعله لاستحق الذم واللوم والخروج عن حد الإلهية، فهو بترك القبائح لا يستحق الثناء من العبد، ولما بطل ذلك تعين حمله على الوجه الثاني وهو المطلوب.

فإن قيل:لمَ يجوز حمل العفو والمغفرة على تأخير العقاب من الدنيا إلى الآخرة؟ والدليل على أن العفو مستعمل في تأخير العذاب عن الدنيا قوله تعالى في قصة اليهود: ﴿ثُمَّ عَفَوْنَا عَنكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ﴾ [البقرة: ٥٢]والمراد ليس إسقاط العقاب، بل تأخيره إلى الآخرة. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا۟ عَن كَثِيرٍ﴾ [الشورى: ٣٠]أي ما يعجل الله تعالى من مصائب عقابه إما على جهة المحنة أو على جهة العقوبة المعجلة فبذنوبكم، ولا يعجل المحنة والعقاب على كثير منها. وكذا قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِ ٱلْجَوَارِ فِى ٱلْبَحْرِ كَٱلْأَعْلَٰمِ﴾ [الشورى: ٣٢]إلى قوله: ﴿أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِمَا كَسَبُوا۟ وَيَعْفُ عَن كَثِيرٍ﴾ [الشورى: ٣٤]أي لو شاء إهلاكهن لأهلكهن، ولا يهلك على كثير من الذنوب.

والجواب:العفو أصله من عفا أثره، أي أزاله، وإذا كان كذلك وجب أن يكون المسمى من العفو الإزالة، لهذا قال تعالى: ﴿فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ﴾ [البقرة: ١٧٨]وليس المراد منه التأخير، بل الإزالة، وكذا قوله: ﴿وَأَن تَعْفُوٓا۟ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [البقرة: ٢٣٧]وليس المراد منه التأخير إلى وقت معلوم، بل الإسقاط المطلق، ومما يدل على أن العفو لا يتناول التأخير أن الغريم إذا أخر المطالبة لا يقال: (إنه عفا عنه) ولو أسقطه يقال: (إنه عفا عنه) فثبت أن العفو لا يمكن تفسيره بالتأخير.

الحجة الثالثة: الآيات الدالة على كونه تعالى رحمانًا رحيمًا، والاستدلال بها أن رحمته سبحانه إما أن تظهر بالنسبة إلى المطيعين الذين يستحقون الثواب أو إلى العصاة الذين يستحقون العقاب:

والأول باطل لأن رحمته في حقهم إما أن تحصل لأنه تعالى أعطاهم الثواب الذي هو حقهم،

أو لأنه تفضَّل عليهم بما هو أزيد من حقهم. والأول باطل لأن أداء الواجب لا يسمى رحمة، ألا ترى أن من كان له على إنسان مائة دينار فأخذها منه قهرًا وتكليفًا لا يقال في المعطي: (إنه أعطى الآخذ ذلك القدر رحمة)، والثاني باطل لأن المكلف صار بما أخذ من الثواب الذي هو حقه كالمستغني عن ذلك التفضل فتلك الزيادة تسمى زيادة في الإنعام ولا تسمى ألبتة رحمة، ألا ترى أن السلطان المعظم إذا كان في خدمته أمير له ثروة عظيمة ومملكة كاملة، ثم إن السلطان ضم إلى ماله من الملك مملكة أخرى، فإنه لا يقال: (إن السلطان رحمه) بل يقال: (زاد في الإنعام عليه) فكذا هاهنا.

أما القسم الثاني: وهو أن رحمته إنما تظهر بالنسبة إلى من يستحق العقاب، فإما أن تكون رحمته لأنه تعالى ترك العذاب الزائد على العذاب المستحق، وهذا باطل؛ لأن ترك ذلك واجب والواجب لا يسمى رحمة، ولأنه يلزم أن يكون كل كافر وظالم رحيمًا علينا لأجل أنه ما ظلمنا، فبقي أنه إنما يكون رحيمًا لأنه ترك العقاب المستحق، وذلك لا يتحقق في حق صاحب الصغيرة ولا في حق صاحب الكبيرة بعد التوبة؛ لأن ترك عقابهم واجب، فدل على أن رحمته إنما حصلت لأنه ترك عقاب صاحب الكبيرة قبل التوبة.

فإن قيل: لمَ لا يجوز أن تكون رحمته لأجل أن الخلق والتكليف والرزق كلها تفضل، ولأنه تعالى يخفف عن عقاب صاحب الكبيرة؟

قلنا: أما الأول فإنه يفيد كونه رحيمًا في الدنيا فأين رحمته في الآخرة مع أن الأمة مجتمعة على أن رحمته في الآخرة أعظم من رحمته في الدنيا. وأما الثاني: فلأن عندكم التخفيف عن العذاب غير جائز، هكذا قول المعتزلة الوعيدية، إذا ثبت حصول التخفيف بمقتضى هذه الآية ثبت جواز العفو لأن كل من قال بأحدهما قال بالآخر.

الحجة الرابعة: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾[النساء: ٤٨]، فنقول: (لمن يشاء) لا يجوز أن يتناول صاحب الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة، فوجب أن يكون المراد منه صاحب الكبيرة قبل التوبة.

وإنما قلنا: لا يجوز حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة لوجوه:

أحدها: أن قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾[النساء: ٤٨]، معناه أنه لا يغفره تفضلاً لا أنه لا يغفره استحقاقًا دل عليه العقل والسمع، وإذا كان كذلك لزم أن يكون معنى قوله: ﴿وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾[النساء: ٤٨] أي ويتفضل بغفران ما دون ذلك الشرك، حتى يكون النفي والإثبات متوجهين إلى شيء واحد، ألا ترى أنه لو قال: (فلان لا يتفضل بمائة دينار ويعطي ما دونها لمن استحق) لم يكن كلامًا منتظمًا، ولما كان غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة مستحقًّا امتنع كونهما مرادين بالآية.

وثانيها: أنه لو كان قوله: ﴿وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾[النساء: ٤٨] أنه يغفر المستحقين كالتائبين

وأصحاب الصغائر لم يبق لتمييز الشرك مما دون الشرك معنى؛ لأنه تعالى كما يغفر ما دون الشرك عند الاستحقاق ولا يغفره عند عدم الاستحقاق، فكذلك يغفر الشرك عند الاستحقاق ولا يغفره عند عدم الاستحقاق، فلا يبقى للفصل والتمييز فائدة.

وثالثها: أن غفران التائبين وأصحاب الصغائر واجب، والواجب غير معلق على المشيئة؛ لأن المعلق على المشيئة هو الذي إن شاء فاعله فعله يفعله وإن شاء تركه يتركه، فالواجب هو الذي لا بد من فعله شاء أو أبى، والمغفرة المذكورة في الآية معلقة على المشيئة، فلا يجوز أن تكون للمغفرة المذكورة في الآية مغفرة التائبين وأصحاب الصغائر.

واعلم أن هذه الوجوه بأسرها مبنية على قول المعتزلة من أنه يجب غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة، وأما نحن فلا نقول ذلك.

ورابعها: أن قوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨] يفيد القطع بأنه يغفر كل ما سوى الشرك، وذلك يندرج فيه الصغيرة والكبيرة بعد التوبة وقبل التوبة إلا أن غفران كل هذه الثلاثة يحتمل قسمين؛ لأنه يحتمل أن يغفر كلها لكل أحد وأن يغفر كلها للبعض دون البعض، فقوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ [النساء: ٤٨] يدل على أنه تعالى يغفر كل هذه الثلاثة، ثم قوله: ﴿لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨] يدل على أنه تعالى يغفر كل تلك الأشياء لا للكل بل للبعض. وهذا الوجه هو اللائق بأصولنا.

فإن قيل: لا نسلم أن المغفرة تدل على أنه تعالى لا يعذب العصاة في الآخرة، بيانه أن المغفرة إسقاط العقاب، وإسقاط العقاب أعم من إسقاط العقاب دائمًا أو لا دائمًا، واللفظ الموضوع بإزاء القدر المشترك لا إشعار له بكل واحد من ذينك القيدين، فإذن لفظ المغفرة لا دلالة فيه على الإسقاط الدائم. إذا ثبت هذا فنقول: لمَ لا يجوز أن يكون المراد أن الله تعالى لا يؤخر عقوبة الشرك عن الدنيا ويؤخر عقوبة ما دون الشرك عن الدنيا لمن يشاء، لا يقال: كيف يصح هذا ونحن لا نرى مزيدًا للكفار في عقاب الدنيا على المؤمنين لأنا نقول: تقدير الآية أن الله لا يؤخر عقاب الشرك في الدنيا لمن يشاء ويؤخر عقاب ما دون الشرك في الدنيا لمن يشاء، فحصل بذلك تخويف كلا الفريقين بتعجيل العقاب للكفار والفساق لتجويز كل واحد من هؤلاء أن يعجل عقابه، وإن كان لا يفعل ذلك بكثير منهم. سلَّمنا أن الغفران عبارة عن الإسقاط على سبيل الدوام فلمَ قلتم: إنه لا يمكن حمله على مغفرة التائب ومغفرة صاحب الصغيرة؟ أما الوجوه الثلاثة الأول فهي مبنية على أصول لا يقولون بها، وهي وجوب مغفرة صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة، وأما الوجه الرابع: فلا نسلم أن قوله: ﴿مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ [النساء: ٤٨] يفيد العموم، والدليل عليه أنه يصح إدخال لفظ (كل) و(بعض) على البدل عليه مثل أن يقال: ويغفر كل ما دون ذلك. ويغفر بعض ما دون ذلك ولو كان قوله: ﴿مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ [النساء: ٤٨] يفيد العموم لما صح ذلك، سلَّمنا أنه للعموم ولكنا نخصصه بصاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد

التوبة؛ وذلك لأن الآيات الواردة في الوعيد كل واحد منها مختص بنوع واحد من الكبائر مثل القتل والزنا، وهذه الآية متناولة لجميع المعاصي، والخاص مقدم على العام، فآيات الوعيد يجب أن تكون مقدمة على هذه الآية.

والجواب عن الأول: أنا إذا حملنا المغفرة على تأخير العقاب وجب بحكم الآية أن يكون عقاب المشركين في الدنيا أكثر من عقاب المؤمنين، وإلا لم يكن في هذا التفصيل فائدة، ومعلوم أنه ليس كذلك بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِٱلرَّحْمَٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ﴾ [الزخرف: ٣٣] الآية.

قوله: لِمَ قلتم: إن قوله: ﴿مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ [النساء: ٤٨] يفيد العموم؟

قلنا: لأن قوله: (ما) تفيد الإشارة إلى الماهية الموصوفة بأنها دون الشرك، وهذه الماهية ماهية واحدة، وقد حكم قطعًا بأنه يغفرها، ففي كل صورة تتحقق فيها هذه الماهية وجب تحقق الغفران، فثبت أنه للعموم، ولأنه يصح استثناء أي معصية كانت منها، وعند الوعيدية صحة الاستثناء تدل على العموم، أما قوله: آيات الوعيد أخص من هذه الآية. قلنا: لكن هذه الآية أخص منها لأنها تفيد العفو عن البعض دون البعض، وما ذكرتموه يفيد الوعيد للكل، ولأن ترجيح آيات العفو أَوْلى لكثرة ما جاء في القرآن والأخبار من الترغيب في العفو.

الحجة الخامسة: أن نتمسك بعمومات الوعد وهي كثيرة في القرآن، ثم نقول: لما وقع التعارض فلا بد من الترجيح أو من التوفيق.

والترجيح معناه من وجوه:

أحدها: أن عمومات الوعد أكثر، والترجيح بكثرة الأدلة أمر معتبر في الشرع، وقد دللنا على صحته في أصول الفقه.

وثانيها: أن قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود: ١١٤] يدل على أن الحسنة إنما كانت مذهبة للسيئة لكونها حسنة على ما ثبت في أصول الفقه، فوجب بحكم هذا الإيماء أن تكون كل حسنة مذهبة لكل سيئة ترك العمل به في حق الحسنات الصادرة من الكفار، فإنها لا تذهب سيئاتهم فيبقى معمولاً به في الباقي.

وثالثها: قوله تعالى: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا﴾ [الأنعام: ١٦٠]، ثم إنه تعالى زاد على العشرة فقال: ﴿كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّاْئَةُ حَبَّةٍ﴾ ثم زاد عليه فقال: ﴿وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ﴾ [البقرة: ٢٦١] وأما في جانب السيئة فقال: ﴿وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا﴾ [الأنعام: ١٦٠]، وهذا في غاية الدلالة على أن جانب الحسنة راجح عند الله تعالى على جانب السيئة.

ورابعها: أنه تعالى قال في آية الوعد في سورة النساء: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا وَعْدَ ٱللَّهِ حَقًّا وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: ١٢٢]

فقوله: ﴿وَعْدَ ٱللَّهِ حَقًّا﴾ إنما ذكره للتأكيد ولم يقل في شيء من المواضع وعيد الله حقًّا.

أما قوله تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ﴾ [ق: ٢٩]الآية، فيتناول الوعد والوعيد.

وخامسها: قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ سُوٓءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُۥ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١١٠﴾ وَمَن يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُۥ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١١٠، ١١١]والاستغفار طلب المغفرة وهو غير التوبة، فصرح هاهنا بأنه سواء تاب أو لم يتب فإذا استغفر غفر الله له، ولم يقل: (ومن يكسب إثمًا فإنه يجد الله معذبًا معاقبًا)، بل قال: ﴿فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُۥ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ ۚ﴾ فدل هذا على أن جانب الحسنة راجح، ونظيره قوله تعالى: ﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ ۖ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا ۚ﴾ [الإسراء: ٧]ولم يقل: (وإن أسأتم أسأتم لها) فكأنه تعالى أظهر إحسانه بأن أعاده مرتين وستر عليه إساءته بأن لم يذكرها إلا مرة واحدة، وكل ذلك يدل على أن جانب الحسنة راجح.

وسادسها: أنا قد دللنا على أن قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ﴾ [النساء: ٤٨]لا يتناول إلا العفو عن صاحب الكبيرة، ثم إنه تعالى أعاد هذه الآية في السورة الواحدة مرتين، والإعادة لا تحسن إلا للتأكيد، ولم يذكر شيئًا من آيات الوعيد على وجه الإعادة بلفظ واحد، لا في سورة واحدة ولا في سورتين، فدل على أن عناية الله بجانب الوعد على الحسنات والعفو عن السيئات أتم.

وسابعها: أن عمومات الوعد والوعيد لما تعارضت فلا بد من صرف التأويل إلى أحد الجانبين وصرف التأويل إلى الوعيد أحسن من صرفه إلى الوعد؛ لأن العفو عن الوعيد مستحسن في العرف وإهمال الوعد مستقبح في العرف، فكان صرف التأويل إلى الوعيد أَوْلى من صرفه إلى الوعد.

وثامنها: أن القرآن مملوء من كونه تعالى غافرًا غفورًا غفارًا وأن له الغفران والمغفرة، وأنه تعالى رحيم كريم، وأن له العفو والإحسان والفضل والإفضال، والأخبار الدالة على هذه الأشياء قد بلغت مبلغ التواتر، وكل ذلك مما يؤكد جانب الوعد، وليس في القرآن ما يدل على أنه تعالى بعيد عن الرحمة والكرم والعفو، وكل ذلك يوجب رجحان جانب الوعد على جانب الوعيد.

وتاسعها: أن هذا الإنسان أتى بما هو أفضل الخيرات وهو الإيمان، ولم يأت بما هو أقبح القبائح وهو الكفر، بل أتى بالشر الذي هو في طبقة القبائح ليس في الغاية، والسيد الذي له عبد ثم أتى عبده بأعظم الطاعات وأتى بمعصية متوسطة، فلو رجع المولى تلك المعصية المتوسطة على الطاعة العظيمة لعُد ذلك السيد لئيمًا مؤذيًا، فكذا هاهنا، فلما لم يجز ذلك على الله ثبت أن الرجحان لجانب الوعد.

وعاشرها: قال يحيى بن معاذ الرازي: إلهي إذا كان توحيد ساعة يهدم كفر خمسين سنة فتوحيد خمسين سنة كيف لا يهدم معصية ساعة؟! إلهي لما كان الكفر لا ينفع معه شيء من

الطاعات كان مقتضى العدل أن الإيمان لا يضر معه شيء من المعاصي، وإلا فالكفر أعظم من الإيمان! فإن يكن كذلك فلا أقل من رجاء العفو. وهو كلام حسن.

الحادي عشر: أنا قد بينا بالدليل أن قوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨] لا يمكن حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة، فلو لم تحمله على الكبيرة قبل التوبة لزم تعطيل الآية، أما لو خصصنا عمومات الوعيد بمن يستحلها لم يلزم منه إلا تخصيص العموم، ومعلوم أن التخصيص أهون من التعطيل.

قالت المعتزلة: ترجيح جانب الوعيد أَوْلى من وجوه:

أولها: هو أن الأمة اتفقت على أن الفاسق يُلعن ويُحد على سبيل التنكيل والعذاب وأنه أهل الخزي، وذلك يدل على أنه مستحق للعقاب، وإذا كان مستحقًّا للعقاب استحال أن يبقى في تلك الحالة مستحقًّا للثواب، وإذا ثبت هذا كان جانب الوعيد راجحًا على جانب الوعد.

أما بيان أنه يُلعن، فالقرآن والإجماع: أما القرآن فقوله تعالى في قاتل المؤمن: ﴿وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ﴾ [النساء: ٩٣] وكذا قوله: ﴿أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [هود: ١٨] وأما الإجماع فظاهر.

وأما أنه يُحد على سبيل التنكيل فلقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ٣٨] وأما أنه يحد على سبيل العذاب فلقوله تعالى في الزاني: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٢]، وأما أنهم أهل الخزي فلقوله تعالى في قطاع الطريق: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٣].

وإذا ثبت كون الفاسق موصوفًا بهذه الصفات ثبت أنه مستحق للعذاب والذم، ومن كان مستحقًّا لهما دائمًا ومتى استحقهما دائمًا امتنع أن يبقى مستحقًّا للثواب؛ لأن الثواب والعقاب متنافيان، فالجمع بين استحقاقهما محال، وإذا لم يبق مستحقًّا للثواب ثبت أن جانب الوعيد راجح على جانب الوعد.

وثانيها: أن آيات الوعد عامة وآيات الوعيد خاصة، والخاص مقدم على العام.

وثالثها: أن الناس جُبلوا على الفساد والظلم، فكانت الحاجة إلى الزجر أشد، فكان جانب الوعيد أولى.

قلنا: الجواب عن الأول من وجوه:

الأول: كما وُجدت آيات دالة على أنهم يلعنون ويعذبون في الدنيا بسبب معاصيهم كذلك أيضًا وجدت آيات دالة على أنهم يعظمون ويكرمون في الدنيا بسبب إيمانهم، قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِـَٔايَٰتِنَا فَقُلْ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ ۖ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ٥٤]، فليس ترجيح آيات الوعيد في الآخرة بالآيات الدالة على أنهم يُذمون ويعذبون في الدنيا بأَوْلى من

ترجيح آيات الوعد في الآخرة بالآيات الدالة على أنهم يعظمون بسبب إيمانهم في الدنيا.

الثاني: فكما أن آيات الوعد معارضة لآيات الوعيد في الآخرة فهي معارضة لآيات الوعيد والنكال في الدنيا، فلمَ كان ترجيح آيات وعيد الدنيا على آيات وعيد الآخرة أَوْلى من العكس؟!

الثالث: أنا أجمعنا على أن السارق وإن تاب إلا أنه تُقطع يده لا نكالاً ولكن امتحانًا، فثبت أن قوله: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا﴾ [المائدة: ٣٨] مشروط بعدم التوبة، فلم لا يجوز أيضًا أن يكون مشروطًا بعدم العفو؟!

والرابع: أن الجزاء ما يجزي ويكفي وإذا كان كافيًا وجب أن لا يجوز العقاب في الآخرة، وإلا قدح ذلك في كونه مجزيًا وكافيًا، فثبت أن هذا ينافي العذاب في الآخرة.

وإذا ثبت فساد قولهم في ترجيح جانب الوعيد فنقول: الآيتان الدالتان على الوعد والوعيد موجودتان، فلا بد من التوفيق بينهما، فأما أن يقال: (العبد يصل إليه الثواب ثم ينقل إلى دار العقاب) وهو قول باطل بإجماع الأمة، أو يقال: (العبد يصل إليه العقاب ثم ينقل إلى دار الثواب ويبقى هناك أبد الآباد) وهو المطلوب. أما الترجيح الثاني فهو ضعيف لأن قوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ [النساء: ٤٨] لا يتناول الكفر وقوله: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [الأحزاب: ٣٦] يتناول الكل فكان قولنا هو الخاص، والله أعلم.

الحجة السادسة: أنا قد دللنا على أن تأثير شفاعة محمد ﷺ في إسقاط العقاب، وذلك يدل على مذهبنا في هذه المسألة.

الحجة السابعة: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٥٣] وهو نص في المسألة.

فإن قيل: هذه الآية إن دلت فإنما تدل على القطع بالمغفرة لكل العصاة، وأنتم لا تقولون بهذا المذهب، فما تدل الآية عليه لا تقولون به، وما تقولون به لا تدل الآية عليه؟ سلّمنا ذلك، لكن المراد بها أنه تعالى يغفر جميع الذنوب مع التوبة وحَمْل الآية على هذا المحمل أولى لوجهين:

أحدهما: أنا إذا حملناها على هذا الوجه فقد حملناها على جميع الذنوب من غير تخصيص.

الثاني: أنه تعالى ذكر عقيب هذه الآية قوله تعالى: ﴿وَأَنِيبُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُواْ لَهُۥ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلْعَذَابُ﴾ [الزمر: ٥٤] والإنابة هي التوبة، فدل على أن التوبة شرط فيه.

والجواب عن الأول: أن قوله: ﴿يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ وعد منه بأنه تعالى سيسقطها في المستقبل، ونحن نقطع بأنه سيفعل في المستقبل ذلك، فإنا نقطع بأنه تعالى سيخرج المؤمنين من النار لا محالة، فيكون هذا قطعًا بالغفران لا محالة، وبهذا ثبت أنه لا حاجة في إجراء الآية على ظاهرها على قيد التوبة، فهذا تمام الكلام في هذه المسألة وبالله التوفيق.

ولنرجع إلى تفسير الآية فنقول: إن المعتزلة فسروا كون الخطيئة محبطة بكونها كبيرة محبطة لثواب فاعلها، والاعتراض عليه من وجوه:

الأول: أنه كما أن من شرط كون السيئة محيطة بالإنسان كونها كبيرة، فكذلك شرط هذه

الإحاطة عدم العفو؛ لأنه لو تحقق العفو لما تحققت إحاطة السيئة بالإنسان، فإذن لا يثبت كون السيئة محيطة بالإنسان إلا إذا ثبت عدم العفو، وهذا أول المسألة، ويتوقف الاستدلال بهذه الآية على ثبوت المطلوب وهو باطل.

الثاني: أنا لا نفسر إحاطة الخطيئة بكونها كبيرة، بل نفسرها بأن يكون ظاهره وباطنه موصوفًا بالمعصية، وذلك إنما يتحقق في حق الكافر الذي يكون عاصيًا لله بقلبه ولسانه وجوارحه، فأما المسلم الذي يكون مطيعًا لله بقلبه ولسانه ويكون عاصيًا لله تعالى ببعض أعضائه دون البعض، فهاهنا لا تتحقق إحاطة الخطيئة بالعبد، ولا شك أن تفسير الإحاطة بما ذكرناه أَوْلى؛ لأن الجسم إذا مس بعض أجزاء جسم آخر دون بعض لا يقال: إنه محيط به، وعند هذا يظهر أنه لا تتحقق إحاطة الخطيئة بالعبد إلا إذا كان كافرًا.

إذا ثبت هذا فنقول: قوله: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِ﴾ يقتضي أن أصحاب النار ليسوا إلا هم وذلك يقتضي أن لا يكون صاحب الكبيرة من أهل النار.

الثالث: أن قوله تعالى: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِ﴾ يقتضي كونهم في النار في الحال وذلك باطل، فوجب حمله على أنهم يستحقون النار. ونحن نقول بموجبه، لكن لا نزاع في أنه تعالى هل يعفو عن هذا الحق وهذا أول المسألة.

ولنختم الكلام في هذه الآية بقاعدة فقهية: وهي أن الشرط هاهنا أمران: أحدهما: اكتساب السيئة، والثاني: إحاطة تلك السيئة بالعبد، والجزاء المعلق على وجود الشرطين لا يوجد عند حصول أحدهما. وهذا يدل على أن من عقد اليمين على شرطين في طلاق أو إعتاق أنه لا يحنث بوجود أحدهما، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ۝٨٢﴾

اعلم أنه سبحانه وتعالى ما ذكر في القرآن آية في الوعيد إلا وذكر بجنبها آية في الوعد، وذلك لفوائد: **أحدها:** ليظهر بذلك عدله سبحانه؛ لأنه لما حكم بالعذاب الدائم على المُصرين على الكفر وجب أن يحكم بالنعيم الدائم على المُصرين على الإيمان: **وثانيها:** أن المؤمن لا بد وأن يعتدل خوفه ورجاؤه على ما قال عليه الصلاة والسلام: «**لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا**»، وذلك الاعتدال لا يحصل إلا بهذا الطريق، **وثالثها:** أنه يظهر بوعده كمال رحمته وبوعيده كمال حكمته، فيصير ذلك سببًا للعرفان.

وهاهنا مسائل:

المسألة الأولى: العمل الصالح خارج عن مسمى الإيمان لأنه تعالى قال: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ فلو دل الإيمان على العمل الصالح لكان ذكر العمل الصالح بعد الإيمان

تكرارًا، أجاب القاضي بأن الإيمان وإن كان يدخل فيه جميع الأعمال الصالحة، إلا أن قوله: (آمن) لا يفيد إلا أنه فعل فعلاً واحدًا من أفعال الإيمان، فلهذا حسن أن يقول: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾.

والجواب: أن فعل الماضي يدل على حصول المصدر في زمان مضى والإيمان هو المصدر، فلو دل ذلك على جميع الأعمال الصالحة لكان قوله: (آمن) دليلاً على صدور كل تلك الأعمال منه، والله أعلم.

المسألة الثانية: هذه الآية تدل على أن صاحب الكبيرة قد يدخل الجنة لأنا نتكلم فيمن أتى بالإيمان وبالأعمال الصالحة، ثم أتى بعد ذلك بالكبيرة ولم يتب عنها، فهذا الشخص قبل إتيانه بالكبيرة كان قد صدق عليه أنه آمن وعمل الصالحات في ذلك الوقت، ومن صدق عليه ذلك صدق عليه أنه آمن وعمل الصالحات، وإذا صدق عليه ذلك وجب اندراجه تحت قوله: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾.

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ لا يصدق عليه إلا إذا أتى بجميع الصالحات ومن جملة الصالحات التوبة، فإذا لم يأت بها لم يكن آتيًا بالصالحات، فلا يندرج تحت الآية.

قلنا: قد بينا أنه قبل الإتيان بالكبيرة صدق عليه أنه آمن وعمل الصالحات؛ لأنه متى صدق المركب يجب صدق المفرد، بل إنه إذا أتى بالكبيرة لم يصدق عليه أنه آمن وعمل الصالحات في كل الأوقات، لكن قولنا: (آمن وعمل الصالحات) أعم من قولنا: إنه كذلك في كل الأوقات أو في بعض الأوقات، والمعتبر في الآية هو القدر المشترك، فثبت أنه مندرج تحت حكم الوعد. بقي قولهم: إن الفاسق أحبط عقاب معصيته ثواب طاعته فيكون الترجيح لجانب الوعيد. إلا أن الكلام عليه قد تقدم.

المسألة الثالثة: احتج الجبائي بهذه الآية على أن من يدخل الجنة لا يدخلها تفضلاً، لأن قوله: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ﴾ للحصر، فدل على أنه ليس للجنة أصحاب إلا هؤلاء الذين آمنوا وعملوا الصالحات. قلنا: لمَ لا يجوز أن يكون المراد أنهم هم الذين يستحقونها فمن أُعطى الجنة تفضلاً لم يدخل تحت هذا الحكم، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَقُولُوا۟ لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنكُمْ وَأَنتُم مُّعْرِضُونَ ﴿٨٣﴾﴾

اعلم أن هذا نوع آخر من أنواع النعم التي خصهم الله بها، وذلك لأن التكليف بهذه الأشياء موصل إلى أعظم النعم وهو الجنة، والموصل إلى النعمة نعمة، فهذا التكليف لا محالة من النعم، ثم إنه تعالى بيَّن هاهنا أنه كلفهم بأشياء:

التكليف الأول: قوله تعالى: ﴿لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾. وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ ابن كثير وحمزة والكسائي (يعبدون) بالياء والباقون بالتاء، ووجه الياء أنهم غيب أخبر عنهم، ووجه التاء أنهم كانوا مخاطبين والاختيار التاء، قال أبو عمرو: ألا ترى أنه جل ذكره قال: ﴿وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ فدلت المخاطبة على التاء.

المسألة الثانية: اختلفوا في موضع (يعبدون) من الإعراب على خمسة أقوال:

القول الأول: قال الكسائي: رفعه على (أن لا يعبدوا) كأنه قيل: أخذنا ميثاقهم بأن لا يعبدوا إلا أنه لما أسقطت (أن) رفع الفعل كما قال طرفة:

ألا أيُّهَذا اللائِمي أحضُرَ الوَغى وَأن أشهَدَ اللَذّاتِ هَل أنتَ مُخلِدي

أراد (أن أحضر) ولذلك عطف عليه (أن) وأجاز هذا الوجه الأخفش والفراء والزجاج وقطرب وعلي بن عيسى وأبو مسلم.

القول الثاني: موضعه رفع على أنه جواب القسم، كأنه قيل: (وإذ أقسمنا عليهم لا يعبدون)، وأجاز هذا الوجه المبرد والكسائي والفراء والزجاج، وهو أحد قولي الأخفش.

القول الثالث: قول قطرب: إنه يكون في موضع الحال فيكون موضعه نصبًا كأنه قال: أخذنا ميثاقكم غير عابدين إلا الله.

القول الرابع: قول الفراء: إن موضع (لا تعبدون) على النهي إلا أنه جاء على لفظ الخبر كقوله تعالى: ﴿لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا﴾ [البقرة: ٢٣٣] بالرفع والمعنى على النهي، والذي يؤكد كونه نهيًا أمور: أحدها: قوله: ﴿وَأَقِيمُواْ﴾، وثانيها: أنه ينصره قراءة عبد الله وأُبي: (لا تعبدوا). وثالثها: أن الإخبار في معنى الأمر والنهي آكد وأبلغ من صريح الأمر والنهي؛ لأنه كأنه سورع إلى الامتثال والانتهاء فهو يخبر عنه.

القول الخامس: التقدير (أن لا تعبدوا) تكون (أن) مع الفعل بدلاً عن الميثاق، كأنه قيل: أخذنا ميثاق بني إسرائيل بتوحيدهم.

المسألة الثالثة: هذا الميثاق يدل على تمام ما لا بد منه في الدين؛ لأنه تعالى لما أمر بعبادة الله تعالى ونهى عن عبادة غيره، ولا شك أن الأمر بعبادته والنهي عن عبادة غيره مسبوق بالعلم بذاته سبحانه، وجميع ما يجب ويجوز ويستحيل عليه وبالعلم بوحدانيته وبراءته عن الأضداد والأنداد والبراءة عن الصاحبة والأولاد، ومسبوق أيضًا بالعلم بكيفية تلك العبادة التي لا سبيل إلى معرفتها إلا بالوحي والرسالة، فقوله: ﴿لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾ يتضمن كل ما اشتمل عليه علم الكلام وعلم الفقه والأحكام لأن العبادة لا تتأتى إلا معها.

التكليف الثاني: قوله تعالى: ﴿وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ وفيه مسائل:

المسألة الأولى: يقال: بمَ يتصل الباء في قوله تعالى: ﴿وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ وعلام انتصب؟

قلنا: فيه ثلاثة أقوال: الأول: قال الزجاج: انتصب على معنى أحسِنوا بالوالدين إحسانًا. والثاني: قيل على معنى: (وصيناهم بالوالدين إحسانًا) لأن اتصال الباء به أحسن على هذا الوجه ولو كان على الأول لكان: (وإلى الوالدين) كأنه قيل: وأحسنوا إلى الوالدين. الثالث: قيل: بل هو على الخبر المعطوف على المعنى الأول، يعني أن تعبدوا وتحسنوا.

المسألة الثانية: إنما أردف عبادة الله بالإحسان إلى الوالدين لوجوه:

أحدها: أن نعمة الله تعالى على العبد أعظم، فلا بد من تقديم شكره على شكر غيره، ثم بعد نعمة الله فنعمة الوالدين أعم النعم، وذلك لأن الوالدين هما الأصل والسبب في كون الولد ووجوده كما أنهما منعمان عليه بالتربية، وأما غير الوالدين فلا يصدر عنه الإنعام بأصل الوجود، بل بالتربية فقط، فثبت أن إنعامهما أعظم وجوه الإنعام بعد إنعام الله تعالى.

وثانيها: أن الله سبحانه هو المؤثر في وجود الإنسان في الحقيقة والوالدان هما المؤثران في وجوده بحسب العرف الظاهر، فلما ذكر المؤثر الحقيقي أردفه بالمؤثر بحسب العرف الظاهر.

وثالثها: أن الله تعالى لا يطلب بإنعامه على العبد عوضًا ألبتة بل المقصود إنما هو محض الإنعام، والوالدان كذلك، فإنهما لا يطلبان على الإنعام على الولد عوضًا ماليًّا ولا ثوابًا، فإن من ينكر الميعاد يحسن إلى ولده ويربيه، فمن هذا الوجه أشبه إنعامهما إنعام الله تعالى.

الرابع: أن الله تعالى لا يمل من الإنعام على العبد ولو أتى العبد بأعظم الجرائم، فإنه لا يقطع عنه مواد نعمه وروادف كرمه، وكذا الوالدان لا يملان الولد ولا يقطعان عنه مواد منحهما وكرمهما، وإن كان الولد مسيئًا إلى الوالدين.

الخامس: كما أن الوالد المشفق يتصرف في مال ولده بالاسترباح وطلب الزيادة ويصونه عن البخس والنقصان، فكذا الحق سبحانه وتعالى متصرف في طاعة العبد فيصونها عن الضياع، ثم إنه سبحانه يجعل أعماله التي لا تبقى كالشيء الباقي أبد الآباد كما قال: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّاْئَةُ حَبَّةٍۗ﴾ [البقرة: ٢٦١].

السادس: أن نعمة الله وإن كانت أعظم من نعمة الوالدين ولكن نعمة الله معلومة بالاستدلال ونعمة الوالدين معلومة بالضرورة، إلا أنها قليلة بالنسبة إلى نعم الله، فاعتدلا من هذه الجهة، والرجحان لنعم الله فلا جرم جعلنا نعم الوالدين كالتالية لنعم الله تعالى.

المسألة الثالثة: اتفق أكثر العلماء على أنه يجب تعظيم الوالدين وإن كانا كافرين، ويدل عليه وجوه. أحدها: أن قوله في هذه الآية: ﴿وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ غير مقيد بكونهما مؤمنين أم لا، ولأنه ثبت في أصول الفقه أن الحكم المرتب على الوصف مشعر بعلية الوصف، فدلت هذه الآية على أن الأمر بتعظيم الوالدين لمحض كونهما والدين وذلك يقتضي العموم، وهكذا الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًاۚ﴾ [الإسراء: ٢٣]. وثانيها: قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣] الآية، وهذا نهاية المبالغة في المنع من

إياذئهما، ثم إنه تعالى قال في آخر الآية: ﴿وَقُل رَّبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِى صَغِيرًا﴾ [الإسراء: ٢٤] فصرح ببيان السبب في وجوب هذا التعظيم. وثالثها: أن الله تعالى حكى عن إبراهيم عليه السلام أنه كيف تلطف في دعوة أبيه من الكفر إلى الإيمان في قوله: ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٤٢] ثم إن أباه كان يؤذيه ويذكر الجواب الغليظ وهو عليه السلام كان يتحمل ذلك، وإذا ثبت ذلك في حق إبراهيم عليه السلام ثبت مثله في حق هذه الأمة لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النحل: ١٢٣].

المسألة الرابعة: اعلم أن الإحسان إليهما هو ألا يؤذيهما ألبتة ويوصل إليهما من المنافع قدر ما يحتاجان إليه، فيدخل فيه دعوتهما إلى الإيمان إن كانا كافرين وأمرهما بالمعروف على سبيل الرفق إن كانا فاسقين.

التكليف الثالث: قوله تعالى: ﴿وَذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قال الشافعي رضي الله عنه: لو أوصى لأقارب زيد، دخل فيه الوارث المحرم وغير المحرم، ولا يدخل الأب والابن لأنهما لا يُعرفان بالقريب، ويدخل الأجفاد والأجداد، وقيل: لا يدخل الأصول والفروع وقيل بدخول الكل.

وهاهنا دقيقة، وهي أن العرب يحفظون الأجداد العالية فيتسع نسلهم وكلهم أقارب، فلو ترقينا إلى الجد العالي وحسبنا أولاده كثروا؛ فلهذا قال الشافعي رضي الله عنه: يرتقي إلى أقرب جد ينتسب هو إليه ويعرف به وإن كان كافرًا. وذكر الأصحاب في مثاله: أنه لو أوصى لأقارب الشافعي رضي الله عنه فإنا نصرفه إلى بني شافع دون بني المطلب وبني عبد مناف وإن كانوا أقارب؛ لأن الشافعي ينتسب في المشهور إلى شافع دون عبد مناف. قال الشيخ الغزالي: وهذا في زمان الشافعي، أما في زماننا فلا ينصرف إلا إلى أولاد الشافعي رضي الله عنه، ولا يرتقي إلى بني شافع لأنه أقرب من يعرف به أقاربه في زماننا، أما قرابة الأم فإنها تدخل في وصية العجم ولا تدخل في وصية العرب على الأظهر؛ لأنهم لا يَعدون ذلك قرابة، أما لو قال: (لأرحام فلان) دخل فيه قرابة الأب والأم.

المسألة الثانية: اعلم أن حق ذي القربى كالتابع لحق الوالدين لأن الإنسان إنما يتصل به أقرباؤه بواسطة اتصالهم بالوالدين، والاتصال بالوالدين مقدم على الاتصال بذي القربى؛ فلهذا أخَّر الله ذكره عن الوالدين، وعن أبي هريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال: «**إنَّ الرَّحِمَ سجنة مِنَ الرَّحْمَن فإذَا كَانَ يَومُ القِيامَة تقول: أي رَبّ إنِّي ظُلِمْتُ إنى أُسِيءَ إليَّ، إني قُطِعْتُ. قَالَ: فَيُجِيبُهَا رَبُّهَا: ألا تَرْضَينَ أنْ أَقْطَعَ مَنْ قَطَعَكِ، وَأَصِلَ مَنْ وَصَلَكِ؟** ثم قرأ: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوٓا۟ أَرْحَامَكُمْ﴾ [محمد: ٢٢]» [1]، والسبب العقلي في تأكيد رعاية هذا الحق أن القرابة

---

(١) تقدم.

مظنة الاتحاد والألفة والرعاية والنصرة، فلو لم يحصل شيء من ذلك لكان ذلك أشق على القلب وأبلغ في الإيلام والإيحاش والضرورة، وكلما كان أقوى كان دفعه أوجب، فلهذا وجبت رعاية حقوق الأقارب.

التكليف الرابع: قوله تعالى: ﴿وَٱلْيَتَـٰمَىٰ﴾ وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: اليتيم الذي مات أبوه حتى يبلغ الحلم، وجمعه أيتام ويتامى، كقولهم: نديم وندامى، ولا يقال لمن ماتت أمه: إنه يتيم. قال الزجاج: هذا في الإنسان، أما في غير الإنسان فيتمه من قِبل أمه.

المسألة الثانية: اليتيم كالتالي لرعاية حقوق الأقارب؛ وذلك لأنه لصغره لا يُنتفع به وليتمه وخلوه عمن يقوم به يحتاج إلى من ينفعه، والإنسان قلما يرغب في صحبة مثل هذا، وإذا كان هذا التكليف شاقًّا على النفس لا جرم كانت درجته عظيمة في الدين.

التكليف الخامس: قوله تعالى: ﴿وَٱلْمَسَـٰكِينِ﴾ وفيه مسائل:

المسألة الأولى: (والمساكين) واحدها مسكين، أُخذ من السكون كأن الفقر قد سكنه، وهو أشد فقرًا من الفقير عند أكثر أهل اللغة وهو قول أبي حنيفة رضي الله عنه، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ﴾ [البلد: ١٦]وعند الشافعي رضي الله عنه: الفقير أسوأ حالاً؛ لأن الفقير اشتقاقه من فقار الظهر، كأن فقاره انكسر لشدة حاجته، وهو قول ابن الأنباري. واحتجوا عليه بقوله تعالى: ﴿أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَـٰكِينَ يَعْمَلُونَ فِى ٱلْبَحْرِ﴾ [الكهف: ٧٩] جعلهم مساكين مع أن السفينة كانت ملكًا لهم.

المسألة الثانية: إنما تأخرت درجتهم عن اليتامى لأن المسكين قد يكون بحيث يُنتفع به في الاستخدام فكان الميل إلى مخالطته أكثر من الميل إلى مخالطة اليتامى، ولأن المسكين أيضًا يمكنه الاشتغال بتعهد نفسه ومصالح معيشته، واليتيم ليس كذلك، فلا جرم قَدَّم الله ذكر اليتيم على المسكين.

المسألة الثالثة: الإحسان إلى ذي القربى واليتامى لا بد وأن يكون مغايرًا للزكاة؛ لأن العطف يقتضي التغاير.

التكليف السادس: قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا۟ لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ حمزة والكسائي: (حسَنًا) بفتح الحاء والسين على معنى الوصف للقول، كأنه قال: (قولوا للناس قولاً حسنًا)، والباقون بضم الحاء وسكون السين، واستشهدوا بقوله تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حُسْنًا﴾ [العنكبوت: ٨] وبقوله: ﴿ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًۢا بَعْدَ سُوٓءٍ﴾ [النمل: ١١] وفيه أوجه: **الأول**: قال الأخفش: (معناه قولاً ذا حسن). **الثاني**: يجوز أن يكون حُسْنًا في موضع حَسَنًا كما تقول: رجل عَدْلٌ. **الثالث**: أن يكون معنى قوله: ﴿وَقُولُوا۟ لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ أي ليحسن

قولكم، نُصب على مصدر الفعل الذي دل عليه الكلام الأول. **الرابع:** حسنًا أي قول هو حسن في نفسه لإفراط حسنه.

المسألة الثانية: يقال: لمَ خوطبوا بقولوا بعد الإخبار؟ والجواب من ثلاثة أوجه: **أحدها:** أنه على طريقة الالتفات كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم﴾[يونس: ٢٢]. **وثانيها:** فيه حذف أي قلنا لهم: قولوا. **وثالثها:** الميثاق لا يكون إلا كلامًا كأنه قيل: قلت: لا تعبدوا وقولوا.

المسألة الثالثة: اختلفوا في أن المخاطب بقوله: ﴿وَقُولُوا۟ لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ من هو؟ فيحتمل أن يقال: إنه تعالى أخذ الميثاق عليهم أن لا يعبدواَ إلا الله وعلى أن يقولوا للناس حسنًا. ويحتمل أن يقال: إنه تعالى أخذ الميثاق عليهم أن لا يعبدوا إلا الله ثم قال لموسى وأمته: قولوا للناس حسنًا. والكل ممكن بحسب اللفظ وإن كان الأول أقرب حتى تكون القصة قصة واحدة مشتملة على محاسن العادات ومكارم الأخلاق من كل الوجوه.

المسألة الرابعة: منهم من قال: إنما يجب القول الحسن مع المؤمنين، أما مع الكفار والفساق فلا، والدليل عليه وجهان: **الأول:** أنه يجب لعنهم وذمهم والمحاربة معهم، فكيف يمكن أن يكون القول معهم حسنًا؟ **والثاني:** قوله تعالى: ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ﴾[النساء: ١٤٨] فأباح الجهر بالسوء لمن ظُلم، ثم إن القائلين بهذا القول منهم من زعم أن هذا الأمر صار منسوخًا بآية القتال، ومنهم من قال: إنه دخله التخصيص، وعلى هذا التقدير يحصل هاهنا احتمالان: **أحدهما:** أن يكون التخصيص واقعًا بحسب المخاطب وهو أن يكون المراد: وقولوا للمؤمنين حسنًا. **والثاني:** أن يقع بحسب المخاطب وهو أن يكون المراد قولوا للناس حسنًا في الدعاء إلى الله تعالى. وفي الأمر المعروف. فعلى الوجه الأول يتطرق التخصيص إلى المخاطب دون الخطاب، وعلى الثاني يتطرق إلى الخطاب دون المخاطب، وزعم أبو جعفر محمد بن علي الباقر أن هذا العموم باقٍ على ظاهره وأنه لا حاجة إلى التخصيص، وهذا هو الأقوى، والدليل عليه أن موسى وهارون مع جلال منصبهما أُمرا بالرفق واللين مع فرعون، وكذلك محمد ﷺ مأمور بالرفق وترك الغلظة، وكذلك قوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ﴾[النحل: ١٢٥] وقال تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[الأنعام: ١٠٨] وقوله: ﴿وَإِذَا مَرُّوا۟ بِٱللَّغْوِ مَرُّوا۟ كِرَامًا﴾[الفرقان: ٧٢] وقوله: ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾[الأعراف: ١٩٩] أما الذي تمسكوا به أولاً من أنه يجب لعنهم وذمهم فلا يمكنهم القول الحسن معهم، قلنا: أولاً لا نسلِّم أنه يجب لعنهم وسبهم، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾[الأنعام: ١٠٨] سلَّمنا أنه يجب لعنهم لكن لا نسلِّم أن اللعن ليس قولاً حسنًا، بيانه: أن القول الحسن ليس عبارة عن القول الذي يشتهونه ويحبونه، بل القول الحسن هو الذي يحصل انتفاعهم به، ونحن إذا لعناهم وذممناهم ليرتدعوا به عن الفعل القبيح، كان ذلك المعنى نافعًا في حقهم، فكان ذلك اللعن قولاً حسنًا ونافعًا، كما أن تغليظ الوالد في القول

قد يكون حسنًا ونافعًا من حيث إنه يرتدع به عن الفعل القبيح، سلَّمنا أن لعنهم ليس قولاً حسنًا ولكن لا نسلم أن وجوبه ينافي وجوب القول الحسن، بيانه أنه لا منافاة بين كون الشخص مستحقًا للتعظيم بسبب إحسانه إلينا ومستحقًّا للتحقير بسبب كفره، وإذا كان كذلك فلمَ لا يجوز أن يكون وجوب القول الحسن معهم؟! وأما الذي تمسكوا به ثانيًا وهو قوله تعالى: ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ﴾ [النساء: ١٤٨]فالجواب: لمَ لا يجوز أن يكون المراد منه كشف حال الظالم ليحترز الناس عنه؟ وهو المراد بقوله ﷺ: «اذْكُرُوا الفَاسِقَ بِمَا فِيهِ كَيْ يَحْذَرَهُ النَّاسُ» (١).

المسألة الخامسة: قال أهل التحقيق: كلام الناس مع الناس إما أن يكون في الأمور الدينية أو في الأمور الدنيوية: فإن كان في الأمور الدينية فإما أن يكون في الدعوة إلى الإيمان وهو مع الكفار، أو في الدعوة إلى الطاعة وهو مع الفاسق: أما الدعوة إلى الإيمان فلا بد وأن تكون بالقول الحسن كما قال تعالى لموسى وهارون: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه: ٤٤] أَمَرهما الله تعالى بالرفق مع فرعون مع جلالتهما ونهاية كفر فرعون وتمرده وعتوه على الله تعالى، وقال لمحمد ﷺ: ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: ١٥٩]الآية، وأما دعوة الفساق فالقول الحسن فيه معتبر، قال تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ﴾ [النحل: ١٢٥]وقال: ﴿ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ حَمِيمٌ﴾ [فصلت: ٣٤] وأما في الأمور الدنيوية فمن المعلوم بالضرورة أنه إذا أمكن التوصل إلى الغرض بالتلطف من القول لم يحسن سواه، فثبت أن جميع آداب الدين والدنيا داخلة تحت قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا۟ لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾.

المسألة السادسة: ظاهر الآية يدل على أن الإحسان إلى ذي القربى واليتامى والمساكين كان واجبًا عليهم في دينهم، وكذا القول الحسن للناس كان واجبًا عليهم؛ لأن أخذ الميثاق يدل على الوجوب، وذلك لأن ظاهر الأمر للوجوب، ولأنه تعالى ذمهم على التولي عنه، وذلك يفيد الوجوب والأمر في شرعنا أيضًا كذلك من بعض الوجوه، وروي عن ابن عباس أنه قال: إن الزكاة نسخت كل حق. وهذا ضعيف لأنه لا خلاف أن من اشتدت به الحاجة وشاهدناه بهذه الصفة، فإنه يلزمنا التصدق عليه وإن لم يجب علينا الزكاة، حتى إنه إن لم تندفع حاجتهم بالزكاة كان التصدق واجبًا، ولا شك في وجوب مكالمة الناس بطريق لا يتضررون به.

التكليف السابع والثامن: قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ وقد تقدم تفسيرهما.

واعلم أنه تعالى لما شرح أنه أخذ الميثاق عليهم في هذه التكاليف الثمانية، بَيَّن أنه مع إنعامه عليهم بأخذ الميثاق عليهم بكل ذلك ليقبلوا فتحصل لهم المنزلة العظمى عند ربهم، تولوا

---

(١) ذكره الصنعاني في (سبل السلام) (٤/ ١٨٨)، وقال: هو حديث ضعيف وأنكره أحمد وقال الهيثمي: ليس بشيء.

وأساءوا إلى أنفسهم ولم يتلقوا نعم ربهم بالقَبول مع توكيد الدلائل والمواثيق عليهم، وذلك يزيد في قبح ما هم عليه من الإعراض والتولي؛ لأن الإقدام على مخالفة الله تعالى بعد أن بلغ الغاية في البيان والتوثق يكون أعظم من المخالفة مع الجهالة.

واختلفوا فيمن المراد بقوله: ﴿ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ﴾ على ثلاثة أوجه: **أحدها:** أنه من تقدم من بني إسرائيل. **وثانيها:** أنه خطاب لمن كان في عصر النبي ﷺ من اليهود، يعني أعرضتم بعد ظهور المعجزات كإعراض أسلافكم. **وثالثها:** المراد بقوله: ﴿ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ﴾ من تقدم بقوله: ﴿وَأَنتُم مُّعْرِضُونَ﴾ ومن تأخر. **أما وجه القول الأول** أنه إذا كان الكلام الأول في المتقدمين منهم فظاهر الخطاب يقتضي أن آخره فيهم أيضًا إلا بدليل يوجب الانصراف عن هذا الظاهر، يبين ذلك أنه تعالى ساق الكلام الأول سياقة إظهار النعم بإقامة الحجج عليهم، ثم بَيَّن من بعد أنهم تولوا إلا قليلاً منهم فإنهم بقوا على ما دخلوا فيه. **أما وجه القول الثاني** أن قوله: ﴿ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ﴾ خطاب مشافهة وهو بالحاضرين أليق وما تقدم حكاية، وهو بسلفهم الغائبين أليق، فكأنه تعالى بَيَّن أن تلك العهود والمواثيق كما لزمهم التمسك بها فذلك هو لازم لكم لأنكم تعلمون ما في التوراة من حال محمد ﷺ وصحة نبوته، فيلزمكم من الحجة مثل الذي لزمهم وأنتم مع ذلك قد توليتم وأعرضتم عن ذلك إلا قليلاً منكم وهم الذين آمنوا وأسلموا، فهذا محتمل. **وأما وجه القول الثالث** فهو أنه تعالى لما بَيَّن أنه أنعم عليهم بتلك النعم، ثم إنهم تولوا عنها كان ذلك دالاً على نهاية قبح أفعالهم ويكون قوله: ﴿وَأَنتُم مُّعْرِضُونَ﴾ مختصًا بمن في زمان محمد ﷺ أي أنكم بمنزلة المتقدمين الذين تولوا بعد أخذ هذه المواثيق، فإنكم بعد اطلاعكم على دلائل صدق محمد ﷺ أعرضتم عنه وكفرتم به، فكنتم في هذا الإعراض بمثابة أولئك المتقدمين في ذلك التولي، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ ﴿٨٤﴾﴾

اعلم أن هذه الآية تدل على نوع آخر من نعم الله عليهم، وهو أنه تعالى كلفهم هذا التكليف وأنهم أقروا بصحته ثم خالفوا العهد فيه.

وأما قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ﴾ ففيه وجوه:

أحدها: أنه خطاب لعلماء اليهود في عصر النبي ﷺ

وثانيها: أنه خطاب مع أسلافهم، وتقديره: وإذ أخذنا ميثاق آبائكم.

وثالثها: أنه خطاب للأسلاف وتقريع للأخلاف، ومعنى: ﴿أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ﴾ أمرناكم وأكدنا الأمر وقبلتم وأقررتم بلزومه ووجوبه.

أما قوله تعالى: ﴿لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ﴾ ففيه إشكال، وهو أن الإنسان ملجأ إلى أن لا يقتل نفسه، وإذا كان كذلك فلا فائدة في النهي عنه.

والجواب عنه من أوجه، أحدها: أن هذا الإلجاء قد يتغير كما ثبت في أهل الهند أنهم يقدرون في قتل النفس التخلص من عالم الفساد واللحوق بعالم النور والصلاح، أو كثير ممن صعب عليه الزمان وثقل عليه أمر من الأمور، فيقتل نفسه، فإذا انتفى كون الإنسان ملجأ إلى ترك قتله نفسه صح كونه مكلفًا به. **وثانيها:** المراد لا يقتل بعضكم بعضًا، وجعل غير الرجل نفسه إذا اتصل به نسبًا ودينًا، وهو كقوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ٥٤]. **وثالثها:** أنه إذا قتل غيره فكأنما قتل نفسه لأنه يقتص منه. **ورابعها:** لا تتعرضوا لمقاتلة من يقتلكم فتكونوا قد قتلتم أنفسكم. **وخامسها:** لا تسفكون دماءكم مَن قوامكم في مصالح الدنيا بهم فتكونون مهلكين لأنفسكم.

أما قوله تعالى: ﴿وَلَا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُم﴾ ففيه وجهان:

الأول: لا تفعلوا ما تستحقون بسببه أن تخرجوا من دياركم.

الثاني: المراد النهي عن إخراج بعضهم بعضًا من ديارهم؛ لأن ذلك مما يعظم فيه المحنة والشدة حتى يقرب من الهلاك.

أما قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ﴾ ففيه وجوه:

أحدها: - وهو الأقوى - أي: ثم أقررتم بالميثاق واعترفتم على أنفسكم بلزومه وأنتم تشهدون عليها. كقولك: (فلان مقر على نفسه بكذا) أي شاهد عليها.

وثانيها: اعترفتم بقبوله وشهد بعضكم على بعض بذلك؛ لأنه كان شائعًا فيما بينهم مشهورًا.

وثالثها: وأنتم تشهدون اليوم يا معشر اليهود على إقرار أسلافكم بهذا الميثاق.

ورابعها: الإقرار الذي هو الرضاء بالأمر والصبر عليه، كأن يقال: (فلان لا يقر على الضيم) فيكون المعنى أنه تعالى يأمركم بذلك ورضيتم به فأقمتم عليه وشهدتم بوجوبه وصحته.

فإن قيل: لمَ قال: ﴿أَقْرَرْتُمْ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ﴾ والمعنى واحد؟!

قلنا: فيه ثلاثة أقوال: **الأول:** أقررتم يعني أسلافكم وأنتم تشهدون الآن يعني على إقرارهم. **الثاني:** أقررتم في وقت الميثاق الذي مضى وأنتم بعد ذلك تشهدون. **الثالث:** أنه للتأكيد.

قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنكُم مِّن دِيَٰرِهِمْ تَظَٰهَرُونَ عَلَيْهِم بِٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَٰرَىٰ تُفَٰدُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ ۚ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٨٥﴾﴾

أما قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ ففيه إشكال لأن قوله: ﴿أَنتُمْ﴾ للحاضرين و ﴿هَٰٓؤُلَآءِ﴾ للغائبين فكيف يكون الحاضر نفس الغائب؟! **وجوابه من وجوه: أحدها:** تقديره: ثم أنتم يا هؤلاء. **وثانيها:**

تقديره: ثم أنتم أعني هؤلاء الحاضرين. **وثالثها:** أنه بمعنى (الذي) وصِلته (تقتلون) وموضع (تقتلون) رفع إذا كان خبرًا ولا موضع له إذا كان صلة. قال الزجاج: ومثله في الصلة قوله تعالى: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ﴾ [طه: ١٧] يعني وما تلك التي بيمينك. **ورابعها:** هؤلاء تأكيد لأنتم، والخبر (تقتلون).

وأما قوله تعالى: ﴿تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ﴾ فقد ذكرنا فيه الوجوه، وأصحها أن المراد يقتل بعضكم بعضًا، وقتل البعض للبعض قد يقال فيه: إنه قتل للنفس إذ كان الكل بمنزلة النفس الواحدة، وبينا المراد بالإخراج من الديار ما هو.

أما قوله تعالى: ﴿تَظَٰهَرُونَ عَلَيْهِم بِٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ عاصم وحمزة والكسائي ﴿تَظَٰهَرُونَ﴾ بتخفيف الظاء، والباقون بالتشديد، فوجه التخفيف الحذف لإحدى التاءين كقوله: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا۟﴾ ووجه التشديد إدغام التاء في الظاء، كقوله تعالى: ﴿ٱثَّاقَلْتُمْ﴾ [التوبة: ٣٨] والحذف أخف، والادغام أدل على الأصل.

المسألة الثانية: اعلم أن التظاهر هو التعاون، ولما كان الإخراج من الديار وقتل البعض بعضًا مما تعظم به الفتنة واحتيج فيه إلى اقتدار وغلبة، بَيَّن الله تعالى أنهم فعلوه على وجه الاستعانة بمن يظاهرهم على الظلم والعدوان.

المسألة الثالثة: الآية تدل على أن الظلم كما هو محرم فكذا إعانة الظالم على ظلمه محرمة.

فإن قيل: أليس أن الله تعالى لما أقدر الظالم على الظلم وأزال العوائق والموانع وسلط عليه الشهوة الداعية إلى الظلم، كان قد أعانه على الظلم، فلو كانت إعانة الظالم على ظلمه قبيحة لوجب أن لا يوجد ذلك من الله تعالى؟! **والجواب:** أنه تعالى وإن مكن الظالم من ذلك فقد زجره عن الظلم بالتهديد والزجر، بخلاف المُعِين للظالم على ظلمه فإنه يُرغِّبه فيه ويُحسِّنه في عينه ويدعوه إليه، فظهر الفرق.

المسألة الرابعة: الآية لا تدل على أن قدر ذنب المُعِين مثل قدر ذنب المباشر، بل الدليل دل على أنه دونه لأن الإعانة لو حصلت بدون المباشرة لما أثرت في حصول الظلم، ولو حصلت المباشرة بدون الإعانة لحصل الضرر والظلم، فعلمنا أن المباشرة أدخل في الحرمة من الإعانة.

أما قوله تعالى: ﴿وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَٰرَىٰ تُفَٰدُوهُمْ﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ نافع وعاصم والكسائي: ﴿أُسَٰرَىٰ تُفَٰدُوهُمْ﴾ بالألف فيهما، وقرأ حمزة وحده بغير ألف فيهما، والباقون: (أسارى) بالألف و(تفدوهم) بغير ألف، و(الأسرى) جمع أسير كجريح وجرحى، وفي أسارى قولان: أحدهما: أنه جمع أسرى كسكرى وسكارى، والثاني: جمع أسير، وفَرَّق أبو عمرو بين الأسرى والأسارى، وقال: الأسارى الذين في وثاق، والأسرى الذين في اليد. كأنه يذهب إلى أن أسارى أشد مبالغة، وأنكر ثعلب ذلك، وقال

علي بن عيسى: الاختيار أسارى بالألف لأن عليه أكثر الأئمة، ولأنه أدل على معنى الجمع إذ كان يقال بكثرة فيه، وهو قليل في الواحد نحو شكاعى، ولأنها لغة أهل الحجاز.

المسألة الثانية: تفدوهم وتفادوهم لغتان مشهورتان: تفدوهم من الفداء وهو العوض من الشيء صيانة له، يقال: فداه فدية. وتفادوهم من المفاداة.

المسألة الثالثة: جمهور المفسرين قالوا: المراد من قوله: ﴿تُفَٰدُوهُمْ﴾ وصف لهم بما هو طاعة وهو التخليص من الأسر ببذل مال أو غيره ليعودوا إلى كفرهم، وذكر أبو مسلم أنه ضد ذلك، والمراد أنكم مع القتل والإخراج إذا وقع أسير في أيديكم لم ترضوا منه إلا بأخذ مال، وإن كان ذلك محرمًا عليكم ثم عنده تخرجونه من الأسر. قال أبو مسلم والمفسرون: إنما أتوا من جهة قوله تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾، وهذا ضعيف لأن هذا القول راجع إلى ما تقدم من ذكر النبي ﷺ وما أنزل عليهم، والمراد أنه إذا كان في الكتاب الذي معكم نبأ محمد فجحدتموه فقد آمنتم ببعض الكتاب وكفرتم ببعض، وكلا القولين يحتمل لفظ المفاداة لأن الباذل عن الأسير يوصف بأنه فاداه والآخذ منه للتخليص يوصف أيضًا بذلك، إلا أن الذي أجمع المفسرون عليه أقرب؛ لأن عَوْد قوله: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ إلى ما تقدم ذكره في هذه الآية - أَوْلى من عَوْده إلى أمور تقدم ذكرها بعد آيات.

المسألة الرابعة: قال بعضهم: الذين أُخرجوا والذين فودوا فريق واحد، وذلك أن قريظة والنضير كانا أخوين كالأوس والخزرج، فافترقوا فكانت النضير مع الخزرج وقريظة مع الأوس، فكان كل فريق يقاتل مع حلفائه، وإذا غُلبوا خربوا ديارهم وأخرجوهم، وإذا أُسر رجل من الفريقين جمعوا له حتى يفدوه، فعيرتهم العرب وقالوا: (كيف تقاتلونهم ثم تفدونهم؟!) فيقولون: أمرنا أن نفديهم وحرم علينا قتالهم، ولكنا نستحي أن نذل حلفاءنا. وقال آخرون: ليس الذين أخرجوهم فودوا، ولكنهم قوم آخرون فعابهم الله عليه.

أما قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ﴾ ففي قوله: ﴿وَهُوَ﴾ وجهان:

الأول: أنه ضمير القصة والشأن كأنه قيل: والقصة محرم عليكم إخراجهم.

الثاني: أنه كناية عن الإخراج، أعيد ذكره توكيدًا لأنه فصل بينهما بكلام، فموضعه على هذا رفع كأنه قيل: وإخراجهم محرم عليكم. ثم أعيد ذكر إخراجهم مبينًا للأول.

أما قوله: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ فقد اختلف العلماء فيه على وجهين:

أحدهما: إخراجهم كفر، وفداؤهم إيمان، وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما وقتادة وابن جريج، ولم يذمهم على الفداء، وإنما ذمهم على المناقضة إذ أتوا ببعض الواجب وتركوا البعض، وقد تكون المناقضة أدخل في الذم، لا يقال: هب أن ذلك الإخراج معصية، فلمَ سماها كفرًا مع أنه ثبت أن العاصي لا يكفر؟! لأنا نقول لعلهم صرحوا أن ذلك الإخراج غير واجب مع أن صريح التوراة كان دالاً على وجوبه.

وثانيهما: المراد منه التنبيه على أنهم في تمسكهم بنبوة موسى عليه السلام مع التكذيب بمحمد ﷺ مع أن الحجة في أمرهما على سواء - يجري مجرى طريقة السلف منهم في أن يؤمنوا ببعض ويكفروا ببعض، والكل في الميثاق سواء.

أما قوله تعالى: ﴿إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ فأصل الخزي الذل والمقت. يقال: أخزاه الله، إذا مقته وأبعده، وقيل: أصله الاستحياء، فإذا قيل: (أخزاه الله) كأنه قيل: أوقعه موقعًا يستحيا منه، وبالجملة فالمراد منه الذم العظيم.

واختلفوا في هذا الخزي على وجوه. أحدها: قال الحسن: المراد الجزية والصغار. وهو ضعيف لأنه لا دلالة على أن الجزية كانت ثابتة في شريعتهم، بل إن حملنا الآية على الذين كانوا في زمان محمد ﷺ صح هذا الوجه؛ لأن من جملة الخزي الواقع بأهل الذمة أخذ الجزية منهم. **وثانيها:** إخراج بني النضير من ديارهم، وقتل بني قريظة وسبي ذراريهم. وهذا إنما يصح لو حملنا الآية على الحاضرين في زمان محمد ﷺ. **وثالثها:** - وهو الأَوْلى - أن المراد منه الذم العظيم والتحقير البالغ من غير تخصيص ذلك ببعض الوجوه دون بعض، والتنكير في قوله: (خزي) يدل على أن الذم واقع في النهاية العظمى.

أما قوله: ﴿وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ﴾ **ففيه سؤال،** وهو أن عذاب الدهرية الذين ينكرون الصانع يجب أن يكون أشد من عذاب اليهود، فكيف قال في حق اليهود: ﴿يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ﴾؟!

والجواب: المراد منه أنه أشد من الخزي الحاصل في الدنيا، فلفظ «الأشد» وإن كان مطلقًا إلا أن المراد أشد من هذه الجهة.

أما قوله تعالى: ﴿وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ ففيه مسألتان:

المسألة الأولى: قرأ ابن كثير ونافع وعاصم بتاء الخطاب والباقون بياء الغيبة، وجه الأول: البناء على أول الكلام: (أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض)، ووجه الثاني: البناء على أنه آخر الكلام والاختيار الخطاب لأن عليه الأكثر، ولأنه أدل على المعنى لتغليب الخطاب على الغيبة إذا اجتمعا.

المسألة الثانية: قوله تعالى: ﴿وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ تهديد شديد وزجر عظيم عن المعصية وبشارة عظيمة على الطاعة؛ لأن الغفلة إذا كانت ممتنعة عليه سبحانه مع أنه أقدر القادرين، وصلت الحقوق لا محالة إلى مستحقيها.

قوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ ۖ فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ ﴿٨٦﴾﴾

اعلم أن الجمع بين تحصيل لذات الدنيا ولذات الآخرة ممتنع غير ممكن، والله سبحانه مكن

المكلف من تحصيل أيهما شاء وأراد، فإذا اشتغل بتحصيل أحدهما فقد فَوَّت الآخر على نفسه، فجعل الله ما أعرض اليهود عنه من الإيمان بما في كتبهم وما حصل في أيديهم من الكفر ولذات الدنيا - كالبيع والشراء، وذلك من الله تعالى في نهاية الذم لهم لأن المغبون في البيع والشراء في الدنيا مذموم حتى يوصف بأنه تغير في عقله، فبأن يذم مشتري متاع الدنيا بالآخرة أَوْلى.

أما قوله تعالى: ﴿فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ ٱلْعَذَابُ﴾ ففيه مسألتان:

المسألة الأولى: في دخول الفاء في قوله: ﴿فَلَا يُخَفَّفُ﴾ قولان: **أحدهما:** العطف على ﴿ٱشْتَرَوُا۟﴾ **والقول الآخر:** بمعنى جواب الأمر، كقولك: (أولئك الضُّلال انتبه فلا خير فيهم) والأول أوجه لأنه لا حاجة فيه إلى الإضمار.

المسألة الثانية: بعضهم حمل التخفيف على أنه لا ينقطع بل يدوم؛ لأنه لو انقطع لكان قد خف، وحمله آخرون على شدته لا على دوامه، والأَوْلى أن يقال: إن العذاب قد يخف بالانقطاع وقد يخف بالقلة في كل وقت أو في بعض الأوقات، فإذا وصف تعالى عذابهم بأنه لا يخفف اقتضى ذلك نفي جميع ما ذكرناه.

أما قوله تعالى: ﴿وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ ففيه وجهان:

الأكثرون حملوه على نفي النصرة في الآخرة، يعني أن أحدًا لا يدفع هذا العذاب عنهم، ولا هم يُنصرون على من يريد عذابهم. ومنهم مَن حَمَله على نفي النصرة في الدنيا، والأول أَوْلى لأنه تعالى جعل ذلك جزاء على صنيعهم؛ ولذلك قال: ﴿فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ ٱلْعَذَابُ﴾ وهذه الصفة لا تليق إلا بالآخرة؛ لأن عذاب الدنيا وإن حصل فيصير كالحدود التي تقام على المقصر، ولأن الكفار قد يصيرون غالبين للمؤمنين في بعض الأوقات.

قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَـٰبَ وَقَفَّيْنَا مِنۢ بَعْدِهِۦ بِٱلرُّسُلِ ۖ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَـٰتِ وَأَيَّدْنَـٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ ۗ أَفَكُلَّمَا جَآءَكُمْ رَسُولٌۢ بِمَا لَا تَهْوَىٰٓ أَنفُسُكُمُ ٱسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ ﴿٨٧﴾﴾

اعلم أن هذا نوع آخر من النعم التي أفاضها الله عليهم، ثم إنهم قابلوه بالكفر والأفعال القبيحة، وذلك لأنه تعالى لما وصف حال اليهود من قبل بأنهم يخالفون أمر الله تعالى في قتل أنفسهم وإخراج بعضهم بعضًا من ديارهم، وبَيَّن أنهم بهذا الصنيع اشتروا الدنيا بالآخرة، زاد في تبكيتهم بما ذكره في هذه الآية.

أما الكتاب فهو التوراة آتاه الله إياها جملة واحدة، روي عن ابن عباس أن التوراة لما نزلت أمر الله تعالى موسى بحملها، فلم يطق ذلك، فبعث الله لكل حرف منها ملكًا فلم يطيقوا حملها، فخففها الله على موسى فحملها.

وأما قوله تعالى: ﴿وَقَفَّيْنَا مِنۢ بَعْدِهِۦ بِٱلرُّسُلِ﴾ ففيه مسألتان:

المسألة الأولى: قفينا: أتبعنا، مأخوذ من الشيء يأتي في قفاه الشيء، أي: بعد، نحو ذَنَبه من الذَّنَب، ونظيره قوله: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا﴾ [المؤمنون: ٤٤].

المسألة الثانية: روي أن بعد موسى عليه السلام إلى أيام عيسى عليه السلام كانت الرسل تتواتر ويظهر بعضهم في أثر بعض، والشريعة واحدة إلى أيام عيسى عليه السلام، فإنه صلوات الله عليه جاء بشريعة مجددة، واستدلوا على صحة ذلك بقوله تعالى: ﴿وَقَفَّيْنَا مِنۢ بَعْدِهِۦ بِٱلرُّسُلِ﴾ فإنه يقتضي أنهم على حد واحد في الشريعة يتبع بعضهم بعضًا فيها، قال القاضي: إن الرسول الثاني لا يجوز أن يكون على شريعة الأول حتى لا يؤدي إلى تلك الشريعة بعينها من غير زيادة ولا نقصان، مع أن تلك الشريعة محفوظة يمكن معرفتها بالتواتر عن الأول؛ لأن الرسول إذا كان هذا حاله لم يمكن أن يعلم من جهة إلا ما كان قد علم من قبل أو يمكن أن يعلم من قبل، فكما لا يجوز أن يبعث الله تعالى رسولاً لا شريعة معه أصلاً، تبين العقليات لهذه العلة، فكذا القول في مسألتنا، فثبت أنه لا بد في الرسل الذين جاءوا من بعد موسى عليه السلام أن يكونوا قد أتوا بشريعة جديدة إن كانت الأولى محفوظة أو محيية لبعض ما اندرس من الشريعة الأولى.

والجواب: لمَ لا يجوز أن يكون المقصود من بعثة هؤلاء الرسل تنفيذ تلك الشريعة السالفة على الأمة، أو نوع آخر من الألطاف لا يعلمها إلا الله، وبالجملة، فالقاضي ما أتى في هذه الدلالة إلا بإعادة الدعوى، فلمَ قال: إنه لا يجوز بعث هؤلاء الرسل إلا لشريعة جديدة أو لإحياء شريعة اندرست وهل النزاع وقع إلا في هذا؟

المسألة الثالثة: هؤلاء الرسل هم: يوشع، وشمويل، وشمعون، وداود، وسليمان، وشعياء، وأرمياء، وعزير، وحزقيل، وإلياس، واليسع، ويونس، وزكريا، ويحيى، وغيرهم.

أما قوله تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: السبب في أن الله تعالى أجمل ذكر الرسول ثم فصَّل ذكر عيسى؛ لأن مَن قبله من الرسل جاءوا بشريعة موسى فكانوا متبعين له، وليس كذلك عيسى؛ لأن شرعه نسخ أكثر شرع موسى عليه السلام.

المسألة الثانية: قيل: عيسى بالسريانية أيشوع، ومريم بمعنى الخادم، وقيل: مريم بالعبرانية من النساء كزير من الرجال، وبه فُسر قول رؤبة:

قلت لزير لم تصله مريمة

المسألة الثالثة: في البينات وجوه: **أحدها**: المعجزات من إحياء الموتى ونحوها، عن ابن عباس. **وثانيها**: أنها الإنجيل. **وثالثها**: - وهو الأقوى - أن الكل يدخل فيه؛ لأن المعجز يبين صحة نبوته كما أن الإنجيل يبين كيفية شريعته، فلا يكون للتخصيص معنى.

أما قوله تعالى: ﴿وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ﴾ **ففيه مسائل:**

المسألة الأولى: قرئ (وأيدناه) قرأ ابن كثير (القدس) بالتخفيف والباقون بالتثقيل، وهما لغتان مثل رُعْب ورُعُب.

المسألة الثانية: اختلفوا في الروح على وجوه:

أحدها: أنه جبريل عليه السلام، وإنما سمي بذلك لوجوه: **الأول:** أن المراد من روح القدس الروح المقدسة كما يقال: حاتم الجود ورجلُ صدقٍ، فوصف جبريل بذلك تشريفًا له وبيانًا لعلو مرتبته عند الله تعالى. **الثاني:** سمي جبريل عليه السلام بذلك لأنه يحيا به الدين كما يحيا البدن بالروح، فإنه هو المتولي لإنزال الوحي إلى الأنبياء، والمكلفون في ذلك يحيون في دينهم. **الثالث:** أن الغالب عليه الروحانية وكذلك سائر الملائكة غير أن روحانيته أتم وأكمل. **الرابع:** سمي جبريل عليه السلام روحًا لأنه ما ضمته أصلاب الفحول وأرحام الأمهات.

وثانيها: المراد بروح القدس الإنجيل، كما قال في القرآن: ﴿رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَاۚ﴾ [الشورى: ٥٢] وسمي به لأن الدين يحيا به، ومصالح الدنيا تنتظم لأجله.

وثالثها: أنه الاسم الذي كان يحيي به عليه السلام الموتى، عن ابن عباس وسعيد بن جبير.

ورابعها: أنه الروح الذي نفخ فيه، والقدس هو الله تعالى فنسب روح عيسى عليه السلام إلى نفسه تعظيمًا له وتشريفًا، كما يقال: بيت الله وناقة الله. عن الربيع، وعلى هذا المراد به الروح الذي يحيا به الإنسان.

واعلم أن إطلاق اسم الروح على جبريل وعلى الإنجيل وعلى الاسم الأعظم - مجاز لأن الروح هو الريح المتردد في مخارق الإنسان ومنافذه، ومعلوم أن هذه الثلاثة ما كانت كذلك إلا أنه سمي كل واحد من هذه الثلاثة بالروح على سبيل التشبيه من حيث إن الروح كما أنه سبب لحياة الرجل، فكذلك جبريل عليه السلام سبب لحياة القلوب بالعلوم، والإنجيل سبب لظهور الشرائع وحياتها، والاسم الأعظم سبب لأن يتوسل به إلى تحصيل الأغراض، إلا أن المشابهة بين مسمى الروح وبين جبريل أتم لوجوه: **أحدها:** لأن جبريل عليه السلام مخلوق من هواء نوراني لطيف، فكانت المشابهة أتم، فكان إطلاق اسم الروح على جبريل أولى. **وثانيها:** أن هذه التسمية فيه أظهر منها فيما عداه، **وثالثها:** أن قوله تعالى: ﴿وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ﴾ يعني قويناه، والمراد من هذه التقوية الإعانة، وإسناد الإعانة إلى جبريل عليه السلام حقيقة، وإسنادها إلى الإنجيل والاسم الأعظم مجاز، فكان ذلك أولى. **ورابعها:** وهو أن اختصاص عيسى بجبريل عليهما السلام من آكد وجوه الاختصاص بحيث لم يكن لأحد من الأنبياء عليهم السلام مثل ذلك؛ لأنه هو الذي بَشَّر مريم بولادتها، وإنما وُلد عيسى عليه السلام من نفخة جبريل عليه السلام، وهو الذي رباه في جميع الأحوال، وكان يسير معه حيث سار وكان معه حين صعد إلى السماء.

أما قوله تعالى: ﴿أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْ﴾ فهو نهاية الذم لهم؛ لأن اليهود من بني إسرائيل كانوا إذا أتاهم الرسول بخلاف ما يهوون كذبوه، وإن تهيأ لهم قَتْله قتلوه. وإنما كانوا كذلك لإرادتهم الرفعة في الدنيا وطلبهم لذاتها والترؤس على عامتهم وأخْذ أموالهم بغير حق، وكانت الرسل تبطل عليهم ذلك فيكذبونهم لأجل ذلك ويوهمون عوامهم كونهم كاذبين، ويحتجون في ذلك بالتحريف وسوء التأويل، ومنهم من كان يستكبر على الأنبياء استكبار إبليس على آدم.

أما قوله تعالى: ﴿فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾ **فلقائل أن يقول:** هلا قيل: وفريقًا قتلتم؟ وجوابه من وجهين: **أحدهما:** أن يراد الحال الماضية لأن الأمر فظيع فأريد استحضاره في النفوس وتصويره في القلوب. **الثاني:** أن يراد فريقًا تقتلونهم بعدُ لأنكم حاولتم قتل محمد ﷺ لولا أني أعصمه منكم؛ ولذلك سحرتموه وسممتم له الشاة. وقال عليه السلام عند موته: «**ما زالت أكلة خيبر تعاودني، فهذا أوان انقطاع أبهري**» والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَل لَّعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ ﴿٨٨﴾﴾

أما الغلف ففيه ثلاثة أوجه:

أحدها: أنه جمع أغلف والأغلف هو ما في غلاف، أي قلوبنا مغشاة بأغطية مانعة من وصول أثر دعوتك إليها.

وثانيها: روى الأصم عن بعضهم أن قلوبهم غلف بالعلم ومملوءة بالحكمة، فلا حاجة معها بهم إلى شرع محمد عليه السلام.

وثالثها: غلف، أي كالغلاف الخالي لا شيء فيه مما يدل على صحة قولك.

أما المعتزلة فإنهم اختاروا الوجه الأول، ثم قالوا: هذه الآية تدل على أنه ليس في قلوب الكفار ما لا يمكنهم معه الإيمان، لا غلاف ولا كن ولا سد على ما يقوله المجبرة، لأنه لو كان كذلك لكان هؤلاء اليهود صادقين في هذا القول، فكان لا يكذبهم الله بقوله: ﴿بَل لَّعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ﴾ لأنه تعالى إنما يذم الكاذب المبطل لا الصادق المحق المعذور. **قالوا:** وهذا يدل على أن معنى قوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ [الكهف: ٥٧] وقوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالًا﴾ وقوله: ﴿وَجَعَلْنَا مِن بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا﴾ [يس: ٨] ليس المراد كونهم ممنوعين من الإيمان، بل المراد إما منع الألطاف أو تشبيه حالهم في إصرارهم على الكفر بمنزلة المجبور على الكفر.

قالوا: ونظير ذم الله تعالى اليهود على هذه المقالة ذمه تعالى الكافرين على مثل هذه المقالة وهو قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِن بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ﴾ [فصلت: ٥] ولو كان الأمر على ما يقوله المجبرة لكان هؤلاء القوم صادقين في ذلك، ولو كانوا صادقين لما ذمهم، بل كان الذي حكاه عنهم إظهارًا لعذرهم ومسقطًا للومهم.

واعلم أنا بينا في تفسير الغلف وجوهًا ثلاثة، فلا يجب الجزم بواحد منها من غير دليل. سلَّمنا أن المراد منه ذلك الوجه لكن لمَ قلت: إن الآية تدل على أن ذلك القول مذموم؟

أما قوله تعالى: ﴿بَل لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفۡرِهِمۡ﴾ ففيه أجوبة:

أحدها: هذا يدل على أنه تعالى لعنهم بسبب كفرهم، أما لمَ قلتم بأنه إنما لعنهم بسبب هذه المقالة؟ فلعله تعالى حكى عنهم قولاً ثم بَيَّن أن من حالهم أنهم ملعونون بسبب كفرهم.

وثانيها: المراد من قوله: ﴿وَقَالُواْ قُلُوبُنَا غُلۡفُۢ﴾ أنهم ذكروا ذلك على سبيل الاستفهام بمعنى الإنكار، يعني ليست قلوبنا في أغلاف ولا في أغطية، بل قوية وخواطرنا منيرة، ثم إنا بهذه الخواطر والأفهام تأملنا في دلائلك يا محمد، فلم نجد منها شيئًا قويًّا. فلما ذكروا هذا التصلف الكاذب، لا جرم لعنهم الله على كفرهم الحاصل بسبب هذا القول.

وثالثها: لعل قلوبهم ما كانت في الأغطية بل كانوا عالمين بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم، كما قال تعالى: ﴿يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمۡۖ﴾ [البقرة: ١٤٦] إلا أنهم أنكروا تلك المعرفة وادعوا أن قلوبهم غلف وغير واقفة على ذلك، فكان كفرهم كفر العناد فلا جرم لعنهم الله على ذلك الكفر.

أما قوله تعالى: ﴿فَقَلِيلٗا مَّا يُؤۡمِنُونَ﴾ ففيه مسألتان:

المسألة الأولى: في تفسيره ثلاثة أوجه: **أحدها:** أن القليل صفة المؤمن، أي لا يؤمن منهم إلا القليل، عن قتادة والأصم وأبي مسلم. **وثانيها:** أنه صفة الإيمان، أي لا يؤمنون إلا بقليل مما كُلفوا به لأنهم كانوا يؤمنون بالله، إلا أنهم كانوا يكفرون بالرسل. **وثالثها:** معناه لا يؤمنون أصلاً لا قليلاً ولا كثيرًا، كما يقال: (قليلاً ما يفعل) بمعنى لا يفعل ألبتة. قال الكسائي: تقول العرب: (مررنا بأرض قليلاً ما تنبت)، يريدون ولا تنبت شيئًا. والوجه الأول أولى لأنه نظير قوله: ﴿بَلۡ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيۡهَا بِكُفۡرِهِمۡ فَلَا يُؤۡمِنُونَ إِلَّا قَلِيلٗا﴾ [النساء: ١٥٥] ولأن الجملة الأولى إذا كان المصرح فيها ذكر القوم فيجب أن يتناول الاستثناء بعض هؤلاء القوم.

المسألة الثانية: في انتصاب (قليلاً) وجوه: **أحدها:** فإيمانًا قليلاً ما يؤمنون (وما) مزيدة وهو إيمانهم ببعض الكتاب. **وثانيها:** انتصب بنزع الخافض، أي بقليل يؤمنون. **وثالثها:** فصاروا قليلاً ما يؤمنون.

قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمۡ كِتَٰبٞ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٞ لِّمَا مَعَهُمۡ وَكَانُواْ مِن قَبۡلُ يَسۡتَفۡتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِۦۚ فَلَعۡنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ ٨٩﴾

اعلم أن هذا نوع من قبائح اليهود، أما قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٞ﴾ فقد اتفقوا على أن هذا الكتاب هو

القرآن لأن قوله تعالى: ﴿مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ﴾ يدل على أن هذا الكتاب غير ما معهم وما ذاك إلا القرآن.

أما قوله تعالى: ﴿مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ﴾ ففيه مسألتان:

المسألة الأولى: لا شبهة في أن القرآن مصدق لما معهم في أمر يتعلق بتكليفهم بتصديق محمد ﷺ في النبوة، واللائق بذلك هو كونه موافقًا لما معهم في دلالة نبوته إذ قد عرفوا أنه ليس بموافق لما معهم في سائر الشرائع، وعرفنا أنه لم يرد الموافقة في باب أدلة القرآن؛ لأن جميع كتب الله كذلك، ولما بطل الكل ثبت أن المراد موافقته لكتبهم فيما يختص بالنبوة وما يدل عليها من العلامات والنعوت والصفات.

المسألة الثانية: قرئ: (مصدقًا) على الحال، **فإن قيل:** كيف جاز نصبها عن النكرة؟ **قلنا:** إذا وصفت النكرة تخصصت، فصح انتصاب الحال عنها وقد وصف ﴿كِتَٰبٌ﴾ بقوله: ﴿مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾.

المسألة الثالثة: في جواب (لما) ثلاثة أوجه: **أحدها:** أنه محذوف كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سُيِّرَتْ بِهِ ٱلْجِبَالُ﴾[الرعد: ٣١] فإن جوابه محذوف وهو. لكان هذا القرآن، عن الأخفش والزجاج. **وثانيها:** أنه على التكرير لطول الكلام، والجواب: كفروا به، كقوله تعالى: ﴿أَيَعِدُكُمْ أَنَّكُمْ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿أَنَّكُم مُّخْرَجُونَ﴾[المؤمنون: ٣٥] عن المبرد. **وثالثها:** أن تكون الفاء جوابًا للما الأولى ﴿كَفَرُوا بِهِۦ﴾ جوابًا للما الثانية وهو كقوله: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾[البقرة: ٣٨] الآية، عن الفراء.

أما قوله تعالى: ﴿وَكَانُوا مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا﴾ ففي سبب النزول وجوه:

أحدها: أن اليهود من قبل مبعث محمد عليه السلام ونزول القرآن - كانوا يستفتحون، أي يسألون الفتح والنصرة، وكانوا يقولون: اللهم افتح علينا وانصرنا بالنبي الأمي.

وثانيها: كانوا يقولون لمخالفيهم عند القتال: هذا نبي قد أظل زمانه ينصرنا عليكم. عن ابن عباس.

وثالثها: كانوا يسألون العرب عن مولده ويصفونه بأنه نبي من صفته كذا وكذا، ويتفحصون عنه على الذين كفروا، أي على مشركي العرب. عن أبي مسلم.

ورابعها: نزلت في بني قريظة والنضير، كانوا يستفتحون على الأوس والخزرج برسول الله قبل المبعث. عن ابن عباس وقتادة والسدي.

وخامسها: نزلت في أحبار اليهود، كانوا إذا قرءوا وذكروا محمدًا في التوراة وأنه مبعوث وأنه من العرب، سألوا مشركي العرب عن تلك الصفات ليعلموا أنه هل وُلد فيهم من يوافق حاله حال هذا المبعوث.

أما قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِۦ﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: تدل الآية على أنهم كانوا عارفين بنبوته، **وفيه سؤال:** وهو أن التوراة نُقلت

نقلاً متواترًا، فإما أن يقال: إنه حصل فيها نعت محمد ﷺ على سبيل التفصيل، أعني بيان أن الشخص الموصوف بالصورة الفلانية والسيرة الفلانية - سيظهر في السنة الفلانية في المكان الفلاني، أو لم يوجد هذا الوصف على هذا الوجه: فإن كان الأول كان القوم مضطرين إلى معرفة شهادة التوراة على صدق محمد عليه الصلاة والسلام، فكيف يجوز على أهل التواتر إطباقهم على الكذب؟! وإن لم يكن الوصف على هذه الصفة لم يلزم من الأوصاف المذكورة في التوراة كون محمد ﷺ رسولاً، فكيف قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا۟ كَفَرُوا۟ بِهِۦ﴾؟

والجواب: أن الوصف المذكور في التوراة كان وصفًا إجماليًا وأن محمدًا ﷺ لم يعرفوا نبوته بمجرد تلك الأوصاف، بل بظهور المعجزات صارت تلك الأوصاف كالمؤكدة؛ فلهذا ذمهم الله تعالى على الإنكار.

المسألة الثانية: يحتمل أن يقال: (كفروا به) لوجوه: **أحدها:** أنهم كانوا يظنون أن المبعوث يكون من بني إسرائيل لكثرة من جاء من الأنبياء من بني إسرائيل، وكانوا يُرغبون الناس في دينه ويدعونهم إليه، فلما بعث الله تعالى محمدًا من العرب من نسل إسماعيل صلوات الله عليه، عَظُم ذلك عليهم فأظهروا التكذيب وخالفوا طريقهم الأول. **وثانيها:** اعترافهم بنبوته كان يوجب عليهم زوال رياساتهم وأموالهم، فأبوا وأصروا على الإنكار. **وثالثها:** لعلهم ظنوا أنه مبعوث إلى العرب خاصة، فلا جرم كفروا به.

المسألة الثالثة: أنه تعالى كفرهم بعد ما بين كونهم عالمين بنبوته، وهذا يدل على أن الكفر ليس هو الجهل بالله تعالى فقط.

أما قوله تعالى: ﴿فَلَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ فالمراد الإبعاد من خيرات الآخرة؛ لأن المبعد من خيرات الدنيا لا يكون ملعونًا. **فإن قيل:** أليس أنه تعالى ذكر في الآية المتقدمة: ﴿وَقُولُوا۟ لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البقرة: ٨٣] وقال: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ﴾ [الأنعام: ١٠٨]؟ **قلنا:** العام قد يتطرق إليه التخصيص، على أنا بينا فيما قبلُ أن لعن من يستحق اللعن من القول الحسن، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿بِئْسَمَا ٱشْتَرَوْا۟ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ أَن يَكْفُرُوا۟ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بَغْيًا أَن يُنَزِّلَ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۖ فَبَآءُو بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٍ ۚ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴿٩٠﴾﴾

اعلم أن البحث عن حقيقة (بئسما) لا يحصل إلا في مسائل:

المسألة الأولى: أصل نعم وبئس (نَعِم وبَئِس) بفتح الأول وكسر الثاني كقولنا: (عَلِم) إلا أن ما كان ثانيه حرف حلق وهو مكسور يجوز فيه أربع لغات: الأول: على الأصل أعني بفتح الأول

وكسر الثاني. والثاني: اتباع الأول للثاني وهو أن يكون بكسر النون والعين، وكذا يقال: فخذ بكسر الفاء والخاء، وهم وإن كانوا يفرون من الجمع بين الكسرتين إلا أنهم جوزوه هاهنا لكون الحرف الحلقي مستتبعًا لما يجاوره. الثالث: إسكان الحرف الحلقي المكسور وترك ما قبله على ما كان، فيقال: (نَعْم وبَئْس) بفتح الأول وإسكان الثاني كما يقال: (فَخْذ) بفتح الفاء وإسكان الخاء. الرابع: أن يسكن الحرف الحلقي وتنقل كسرته إلى ما قبله فيقال: (نِعْم) بكسر النون وإسكان العين كما يقال: (فِخْذ) بكسر الفاء وإسكان الخاء.

واعلم أن هذا التغيير الأخير وإن كان في حد الجواز عند إطلاق هاتين الكلمتين، إلا أنهم جعلوه لازمًا لهما لخروجهما عما وُضعت له الأفعال الماضية من الإخبار عن وجود المصدر في الزمان الماضي وصيرورتهما كلمتي مدح وذم ويراد بهما المبالغة في المدح والذم؛ ليدل هذا التغيير اللازم في اللفظ على التغيير عن الأصل في المعنى فيقولون: (نعم الرجل زيد) ولا يذكرونه على الأصل إلا في ضرورة الشعر كما أنشد المبرد [1]:

فَفِداءٌ لِبَني قَيسٍ عَلى ... ما أَصابَ الناسَ مِن سُرٍّ وَضُر

ما أَقَلَّتْ قَدَمِي إِنَّهُمُ ... نعِمَ السَّاعونَ فِي الأَمْرِ المبر

المسألة الثانية: أنهما فعلان من نَعِم ينعم وبَئِس ويبأس، والدليل عليه دخول التاء التي هي علامة التأنيث فيهما، فيقال: نعمت وبئست، والفراء يجعلهما بمنزلة الأسماء ويحتج بقول حسان بن ثابت رضي الله عنه.

ألسنا بنعم الجار يؤلف بيته ... من الناس ذا مال كثير ومعدما

وبما روي أن أعرابيًا بُشِّر بمولودة فقيل له: نعم المولود مولودتك. فقال: والله ما هي بنعم المولودة. والبصريون يجيبون عنه بأن ذلك بطريق الحكاية.

المسألة الثالثة: اعلم أن (نعم وبئس) أصلان للصلاح والرداءة، ويكون فاعلهما اسمًا يستغرق الجنس إما مظهرًا وإما مضمرًا، والمظهر على وجهين: الأول: نحو قولك: (نعم الرجل زيد) لا تريد رجلاً دون الرجل وإنما تقصد الرجل على الإطلاق. والثاني: نحو قولك: (نعم غلام الرجل زيد)، أما قوله:

فَنِعمَ صاحِبُ قَومٍ لا سِلاحَ لَهُم ... وَصاحِبُ الرَّكبِ عَثمانُ بنُ عَفّانا [2]

فنادر، وقيل: كان ذلكً لأجل أن قوله: (وصاحب الركب) قد يدل على المقصود إذ المراد واحد، فإذا أتى في (الركب) بالألف واللام فكأنه قد أتى به في (القوم)، وأما المضمر فكقولك: (نعم رجلاً زيد)، الأصل: (نعم الرجل رجلاً زيد) ثم تُرك ذكر الأول لأن النكرة المنصوبة تدل عليه ورجلاً نُصب على التمييز، مثله في قولك: (عشرون رجلاً) والمميز لا يكون إلا نكرة، ألا

(١) (قلت) بحثت في الموسوعة الشعرية فوجدت هذه الأبيات لطرفة بن العبد وتقدمت ترجمته.
(٢) هذا من شعر حسان بن ثابت رضي الله عنه.

ترى أن أحدًا لا يقول: (عشرون الدرهم) ولو أدخلوا الألف واللام على هذا فقالوا: (نعم الرجل) بالنصب لكان نقضًا للغرض، إذ لو كانوا يريدون الإتيان بالألف واللام لرفعوا وقالوا (نعم الرجل) وكفوا أنفسهم مؤنة الإضمار، وإنما أضمروا الفاعل قصدًا للاختصار، إذ كان (نعم رجلًا) يدل على الجنس الذي فُضل عليه.

المسألة الرابعة: إذا قلت: (نعم الرجل زيد) فهو على وجهين: **أحدهما**: أن يكون مبتدأ مؤخرًا، كأنه قيل: زيد نعم الرجل، أخرت زيدًا والنية به التقديم، كما تقول: (مررت به المسكين) تريد المسكين مررت به، فأما الراجع إلى المبتدأ فإن الرجل لما كان شائعًا ينتظم فيه الجنس كان زيد داخلًا تحته فصار بمنزلة الذكر الذي يعود إليه، **والوجه الآخر**: أن يكون زيد في قولك: (نعم الرجل زيد) خبر مبتدأ محذوف كأنه لما قيل: (نعم الرجل)، قيل: من هذا الذي أثنى عليه؟ فقيل: زيد، أي هو زيد.

المسألة الخامسة: المخصوص بالمدح والذم لا يكون إلا من جنس المذكور بعد نعم وبئس كزيد من الرجال، وإذا كان كذلك كان المضاف إلى القوم في قوله تعالى: ﴿سَآءَ مَثَلًا ٱلْقَوْمُ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا﴾ [الأعراف: ١٧٧] محذوفًا وتقديره: (ساء مثلًا مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا)، وإذ قد لخصنا هذه المسائل فلنرجع إلى التفسير.

أما قوله تعالى: ﴿بِئْسَمَا ٱشْتَرَوْا۟ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ أَن يَكْفُرُوا۟﴾ ففيه مسألتان:

المسألة الأولى: (ما) نكرة منصوبة مفسرة لفاعل (بئس) بمعنى: بئس الشيء شيئًا اشتروا به أنفسهم، والمخصوص بالذم (أن يكفروا).

المسألة الثانية: في الشراء هاهنا قولان: أحدهما: أنه بمعنى البيع، وبيانه أنه تعالى لما مكن المكلف من الإيمان الذي يفضي به إلى الجنة والكفر الذي يؤدي به إلى النار، صار اختياره لأحدهما على الآخر بمنزلة اختيار تملك سلعة على سلعة، فإذا اختار الإيمان الذي فيه فوزه ونجاته، قيل: نعم ما اشترى. ولما كان الغرض بالبيع والشراء هو إبدال ملك بمِلك صلح أن يوصف كل واحد منهما بأنه بائع ومشترٍ لوقوع هذا المعنى من كل واحد منهما، فصح تأويل قوله تعالى: ﴿بِئْسَمَا ٱشْتَرَوْا۟ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ﴾ بأن المراد باعوا أنفسهم بكفرهم؛ لأن الذي حصلوه على منافع أنفسهم لما كان هو الكفر، صاروا بائعين أنفسهم بذلك. الوجه الثاني: - وهو الأصح عندي - أن المكلف إذا كان يخاف على نفسه من عقاب الله يأتي بأعمال يظن أنها تخلصه من العقاب، فكأنه قد اشترى نفسه بتلك الأعمال، فهؤلاء اليهود لما اعتقدوا فيما أتوا به أنها تخلصهم من العقاب وتوصلهم إلى الثواب، فقد ظنوا أنهم اشتروا أنفسهم بها، فذمهم الله تعالى، وقال: ﴿بِئْسَمَا ٱشْتَرَوْا۟ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ﴾ وهذا الوجه أقرب إلى المعنى واللفظ من الأول، ثم إنه تعالى بين تفسير ما اشتروا به أنفسهم بقوله تعالى: ﴿أَن يَكْفُرُوا۟ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ ولا شبهة أن المراد بذلك كفرهم بالقرآن؛ لأن الخطاب في اليهود وكانوا مؤمنين بغيره، ثم بَيَّن الوجه الذي لأجله اختاروا

هذا الكفر بما أنزل الله فقال: ﴿بَغْيًا﴾ وأشار بذلك إلى غرضهم بالكفر كما يقال: (يعادي فلان فلانًا حسدًا) تنبيهًا بذلك على غرضه، ولولا هذا القول لجوزنا أن يكفروا جهلاً لا بغيًا.

واعلم أن هذه الآية تدل على أن الحسد حرام، ولما كان البغي قد يكون لوجوه شتى بَيَّن تعالى غرضهم من هذا البغي بقوله: ﴿أَن يُنَزِّلَ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ﴾ والقصة لا تليق إلا بما حكيناه من أنهم ظنوا أن هذا الفضل العظيم بالنبوة المنتظرة يحصل في قومهم، فلما وجدوه في العرب حملهم ذلك على البغي والحسد.

أما قوله تعالى: ﴿فَبَآءُو بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٍ﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: في تفسير الغضبين وجوه: **أحدها**: أنه لا بد من إثبات سببين للغضبين: أحدهما: ما تقدم وهو تكذيبهم عيسى عليه السلام وما أنزل عليه، والآخر: تكذيبهم محمد عليه الصلاة والسلام وما أنزل عليه، فصار ذلك دخولاً في غضب بعد غضب وسخط بعد سخط من قبله تعالى لأجل أنهم دخلوا في سبب بعد سبب، وهو قول الحسن والشعبي وعكرمة وأبي العالية وقتادة. **الثاني**: ليس المراد إثبات غضبين فقط بل المراد إثبات أنواع من الغضب مترادفة لأجل أمور مترادفة صدرت عنهم، نحو قولهم: ﴿عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣٠]. ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [المائدة: ٦٤]. ﴿إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ﴾ [آل عمران: ١٨١] وغير ذلك من أنواع كفرهم، وهو قول عطاء وعبيد بن عمير. **الثالث**: أن المراد به تأكيد الغضب وتكثيره لأجل أن هذا الكفر وإن كان واحدًا إلا أنه عظيم. وهو قول أبي مسلم. **الرابع**: الأول بعبادتهم العجل والثاني بكتمانهم صفة محمد وجحدهم نبوته. عن السدي.

المسألة الثانية: الغضب عبارة عن التغير الذي يعرض للإنسان في مزاجه عند غليان دم قلبه بسبب مشاهدة أمر مكروه، وذلك محال في حق الله تعالى، فهو محمول على إرادته لمن عصاه الإضرار من جهة اللعن والأمر بذلك.

المسألة الثالثة: أنه يصح وصفه تعالى بالغضب، وأن غضبه يتزايد ويكثر، ويصح فيه ذلك كصحته من العذاب، فلا يكون غضبه على من كفر بخصلة واحدة كغضبه على من كفر بخصال كثيرة.

أما قوله تعالى: ﴿وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: قوله: ﴿وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ له مزية على قوله: (ولهم عذاب مهين) لأن العبارة الأولى يدخل فيها أولئك الكفار وغيرهم، والعبارة الثانية لا يدخل فيها إلا هم.

المسألة الثانية: العذاب في الحقيقة لا يكون مهينًا لأن معنى ذلك أنه أهان غيره وذلك مما لا يتأتى إلا فيما يعقل، فالله تعالى هو المهين للمعذبين بالعذاب الكثير، إلا أن الإهانة لما حصلت مع العذاب جاز أن يجعل ذلك من وصفه. **فإن قيل**: العذاب لا يكون إلا مع الإهانة فما الفائدة في هذا الوصف؟ **قلنا**: كون العذاب مقرونًا بالإهانة أمر لا بد فيه من الدليل، فالله تعالى ذكر ذلك ليكون دليلاً عليه.

المسألة الثالثة: قال قوم: قوله تعالى: ﴿وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ يدل على أنه لا عذاب إلا للكافرين، ثم بعد تقرير هذه المقدمة احتج بهذه الآية فريقان: أحدهما: الخوارج، قالوا: ثبت بسائر الآيات أن الفاسق يعذب، وثبت بهذه الآية أنه لا يعذب إلا الكافر فيلزم أن يقال: الفاسق كافر. وثانيهما: المرجئة، قالوا: ثبت بهذه الآية أنه لا يعذب إلا الكافر وثبت أن الفاسق ليس بكافر، فوجب القطع بأنه لا يعذب. وفساد هذين القولين لا يخفى.

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا۟ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ نُؤْمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَآءَهُۥ وَهُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ ۗ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنۢبِيَآءَ ٱللَّهِ مِن قَبْلُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٩١﴾﴾

اعلم أن هذا النوع أيضا من قبائح أفعالهم: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ﴾ يعني به اليهود: ﴿ءَامِنُوا۟ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ أي بكل ما أنزل الله، والقائلون بالعموم احتجوا بهذه الآية على أن لفظة (ما) بمعنى الذي تفيد العموم، قالوا: لأن الله تعالى أمرهم بأن يؤمنوا بما أنزل الله، فلما آمنوا بالبعض دون البعض ذمهم على ذلك، ولولا أن لفظة (ما) تفيد العموم لما حَسُن هذا الذم، ثم إنه تعالى حكى عنهم أنهم لما أُمروا بذلك ﴿قَالُوا۟ نُؤْمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا﴾ يعني بالتوراة وكتب سائر الأنبياء الذين أتوا بتقرير شرع موسى عليه السلام، ثم أخبر الله تعالى عنهم أنهم يكفرون بما وراءه وهو الإنجيل والقرآن. وأورد هذه الحكاية عنهم على سبيل الذم لهم؛ وذلك أنه لا يجوز أن يقال لهم: (آمنوا بما أنزل الله) إلا ولهم طريق إلى أن يعرفوا كونه منزلاً من عند الله وإلا كان ذلك تكليف ما لا يطاق، وإذا دل الدليل على كونه منزلاً من عند الله وجب الإيمان به، فثبت أن الإيمان ببعض ما أنزل الله دون البعض تناقض.

أما قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ﴾ فهو كالإشارة إلى ما يدل على وجوب الإيمان بمحمد ﷺ، وبيانه من وجهين:

الأول: ما دل عليه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْحَقُّ﴾ أنه لما ثبتت نبوة محمد ﷺ بالمعجزات التي ظهرت عليه، إنه عليه الصلاة والسلام أخبر أن هذا القرآن منزل من عند الله تعالى وأنه أمر المكلفين بالإيمان به وكان الإيمان به واجبًا لا محالة، وعند هذا يظهر أن الإيمان ببعض الأنبياء وبعض الكتب مع الكفر ببعض الأنبياء وبعض الكتب - محال.

الثاني: ما دل عليه قوله: ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ﴾ وتقريره من وجهين: **الأول:** أن محمدًا صلوات الله وسلامه عليه لم يتعلم علمًا ولا استفاد من أستاذ، فلما أتى بالحكايات والقصص موافقة لما في التوراة من غير تفاوت أصلاً، علمنا أنه عليه الصلاة والسلام إنما استفادها من الوحي والتنزيل. **الثاني:** أن القرآن يدل على نبوة محمد ﷺ فلما أخبر الله تعالى عنه أنه مصدق

للتوراة وجب اشتمال التوراة على الإخبار عن نبوته، وإلا لم يكن القرآن مصدقًا للتوراة بل مكذبًا لها، وإذا كانت التوراة مشتملة على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام وهم قد اعترفوا بوجوب الإيمان بالتوراة، لزمهم من هذه الجهة وجوب الإيمان بالقرآن وبنبوة محمد عليه الصلاة والسلام.

أما قوله تعالى: ﴿فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنبِيَآءَ ٱللَّهِ مِن قَبْلُ﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: أنه سبحانه وتعالى بَيَّن من جهة أخرى أن دعواهم كونهم مؤمنين بالتوراة متناقضة من وجوه أُخر؛ وذلك لأن التوراة دلت على أن المعجزة تدل على الصدق، ودلت على أن من كان صادقًا في ادعاء النبوة فإن قَتْله كفر، وإذا كان الأمر كذلك كان السعي في قتل يحيى وزكريا وعيسى عليهم السلام كفرًا، فلم سعيتم في ذلك إن صدقتم في ادعائكم كونكم مؤمنين بالتوراة؟!

المسألة الثانية: هذه الآية دالة على أن المجادلة في الدين من حِرف الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وأن إيراد المناقضة على الخصم جائز.

المسألة الثالثة: قوله: ﴿فَلِمَ تَقْتُلُونَ﴾ وإن كان خطاب مشافهة لكن المراد مَن تقدم من سلفهم، ويدل عليه وجوه: **أحدها:** أن الأنبياء في ذلك الزمان ما كانوا موجودين. **وثانيها:** أنهم ما أقدموا على ذلك. **وثالثها:** أنه لا يتأتى فيه من قبل. فأما المراد به الماضي فظاهر لأن القرينة دالة عليه. **فإن قيل:** قوله: ﴿ءَامِنُواْ﴾ خطاب لهؤلاء الموجودين: (ولم تقتلون) حكاية فعل أسلافهم فكيف وجه الجمع بينهما؟ **قلنا** معناه: أنكم بهذا التكذيب خرجتم من الإيمان بما آمنتم، كما خرج أسلافكم بقتل بعض الأنبياء عن الإيمان بالباقين.

المسألة الرابعة: يقال: كيف جاز قوله: لمَ تقتلون من قبل. ولا يجوز أن يقال: أنا أضربك أمس؟ والجواب فيه قولان: **أحدهما:** أن ذلك جائز فيما كان بمنزلة الصفة اللازمة كقولك لمن تُعرفه بما سلف من قبح فعله: (ويحك لمَ تكذب؟) كأنك قلت: لم يكن هذا من شأنك. قال الله تعالى: ﴿وَٱتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ﴾ [البقرة: ١٠٢] ولم يقل: ما تلت لأنه أراد من شأنها التلاوة. **والثاني:** كأنه قال: لمَ ترضون بقتل الأنبياء من قبل إن كنتم آمنتم بالتوراة؟! والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَآءَكُم مُّوسَىٰ بِٱلْبَيِّنَٰتِ ثُمَّ ٱتَّخَذْتُمُ ٱلْعِجْلَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَنتُمْ ظَٰلِمُونَ ﴿٩٢﴾ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ ٱلطُّورَ خُذُواْ مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ وَٱسْمَعُواْ قَالُواْ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأُشْرِبُواْ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُم بِهِۦٓ إِيمَٰنُكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٩٣﴾﴾

اعلم أن تكرير هذه الآية يغني عن تفسيرها، والسبب في تكريرها أنه تعالى لما حكى

طريقة اليهود في زمان محمد ﷺ ووصفهم بالعناد والتكذيب ومَثَّلهم بسلفهم في قتلهم الأنبياء الذي يناسب التكذيب لهم بل يزيد عليه، أعاد ذكر موسى عليه السلام وما جاء به من البينات وأنهم مع وضوح ذلك أجازوا أن يتخذوا العجل إلهًا، وهو مع ذلك صابر ثابت على الدعاء إلى ربه والتمسك بدينه وشرعه، فكذلك القول في حالي معكم وإن بالغتم في التكذيب والإنكار.

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُم بِقُوَّةٍ وَاسْمَعُوا قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُم بِهِ إِيمَانُكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٩٣﴾﴾ **اعلم أن في الإعادة وجوهًا:**

أحدها: أن التكرار في هذا وأمثاله للتأكيد وإيجاب الحجة على الخصم على عادة العرب.

وثانيها: أنه إنما ذكر ذلك مع زيادة وهي قولهم: ﴿سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا﴾ وذلك يدل على نهاية لجاجهم.

أما قوله تعالى: ﴿قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: أن إظلال الجبل لا شك أنه من أعظم المخوفات، ومع ذلك فقد أصروا على كفرهم وصرحوا بقولهم: ﴿سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا﴾ وهذا يدل على أن التخويف وإن عظم لا يوجب الانقياد.

المسألة الثانية: الأكثرون من المفسرين اعترفوا بأنهم قالوا هذا القول، قال أبو مسلم: وجائز أن يكون المعنى سمعوه فتلقوه بالعصيان، فعبر عن ذلك بالقول وإن لم يقولوه كقوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧] وكقوله: ﴿قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فصلت: ١١] والأول أَوْلى لأن صرف الكلام عن ظاهره بغير الدليل لا يجوز.

أما قوله تعالى: ﴿وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: وأُشربوا في قلوبهم حب العجل، وفي وجه هذا الاستعارة وجهان: **الأول:** معناه تَدَاخلهم حبه والحرص على عبادته كما يتداخل الصبغ الثوب، وقوله: ﴿فِي قُلُوبِهِمُ﴾ بيان لمكان الإشراف كقوله: ﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ [النساء: ١٠]. **الثاني:** كما أن الشرب مادة لحياة ما تخرجه الأرض، فكذا تلك المحبة كانت مادة لجميع ما صدر عنهم من الأفعال.

المسألة الثانية: قوله: ﴿وَأُشْرِبُوا﴾ يدل على أن فاعلاً غيرهم فعل بهم ذلك، ومعلوم أنه لا يقدر عليه سوى الله، أجابت المعتزلة عنه من وجهين: الأول: ما أراد الله أن غيرهم فعل بهم ذلك لكنهم لفرط ولوعهم وإلفهم بعبادته أُشربوا قلوبهم حبه، فذكر ذلك على ما لم يسم فاعله كما يقال فلان: معجب بنفسه، الثاني: أن المراد من أَشْرب أي زَيَّنه عندهم ودعاهم إليه كالسامري وإبليس وشياطين الإنس والجن.

أجاب الأصحاب عن الوجهين بأن كلا الوجهين صرف اللفظ عن ظاهره وذلك لا يجوز المصير إليه إلا لدليل منفصل، ولما أقمنا الدلائل العقلية القطعية على أن محدث كل الأشياء هو الله لم يكن بنا حاجة إلى ترك هذا الظاهر.

أما قوله تعالى: ﴿بِكُفْرِهِمْ﴾ فالمراد باعتقادهم التشبيه على الله وتجويزهم العبادة لغيره سبحانه وتعالى.

أما قوله: ﴿قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُم بِهِۦٓ إِيمَٰنُكُمْ﴾ **ففيه مسألتان:**

المسألة الأولى: المراد بئسما يأمركم به إيمانكم بالتوراة؛ لأنه ليس في التوراة عبادة العجل، وإضافة الأمر إلى إيمانهم تهكم كما قال في قصة شعيب: ﴿أَصَلَوٰتُكَ تَأْمُرُكَ﴾ [هود: ٨٧] وكذلك إضافة الإيمان إليهم.

المسألة الثانية: الإيمان عَرَضٌ ولا يصح منه الأمر والنهي، لكن الداعي إلى الفعل قد يشبه بالآمر كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥].

أما قوله تعالى: ﴿إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ فالمراد التشكيك في إيمانهم والقدح في صحة دعواهم.

قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمُ ٱلدَّارُ ٱلْءَاخِرَةُ عِندَ ٱللَّهِ خَالِصَةً مِّن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُا۟ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٩٤﴾ وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًۢا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٩٥﴾﴾

اعلم أن هذا نوع آخر من قبائحهم، وهو ادعاؤهم أن الدار الآخرة خالصة لهم من دون الناس، ويدل عليه وجوه: **أحدها:** أنه لا يجوز أن يقال على طريق الاستدلال على الخصم: (إن كان كذا وكذا فافعل كذا) إلا والأول مذهبه ليصح إلزام الثاني عليه. **وثانيها:** ما حكى الله عنهم في قوله: ﴿وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ﴾ [البقرة: ١١١] وفي قوله: ﴿نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ﴾ [المائدة: ١٨] وفي قوله: ﴿وَقَالُوا۟ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾ [البقرة: ٨٠]. **وثالثها:** اعتقادهم في أنفسهم أنهم هم المحقون لأن النسخ غير جائز في شرعهم، وأن سائر الفِرق مبطلون. **ورابعها:** اعتقادهم أن انتسابهم إلى أكابر الأنبياء عليهم السلام - أعني يعقوب وإسحاق وإبراهيم - يخلصهم من عقاب الله تعالى ويوصلهم إلى ثوابه، ثم إنهم لهذه الأشياء عظَّموا شأن أنفسهم فكانوا يفتخرون على العرب وربما جعلوه كالحجة في أن النبي المنتظر المبشر به في التوراة - منهم لا من العرب وكانوا يصرفون الناس بسبب هذه الشبهة عن اتباع محمد ﷺ، ثم إن الله احتج على فساد قولهم بقوله: ﴿قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمُ ٱلدَّارُ ٱلْءَاخِرَةُ عِندَ ٱللَّهِ خَالِصَةً مِّن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُا۟ ٱلْمَوْتَ﴾ وبيان هذه الملازمة أن نِعم الدنيا قليلة حقيرة بالقياس إلى نِعم الآخرة،

ثم إن نعم الدنيا على قلتها كانت منغصة عليهم بسبب ظهور محمد ﷺ ومنازعته معهم بالجدال والقتال، ومن كان في النعم القليلة المنغصة، ثم إن تيقن أنه بعد الموت لا بد وأن ينتقل إلى تلك النعم العظيمة، فإنه لا بد وأن يكون راغبًا في الموت لأن تلك النعم العظيمة مطلوبة ولا سبيل إليها إلا بالموت، وما يتوقف عليه المطلوب وجب أن يكون مطلوبًا، فوجب أن يكون هذا الإنسان راضيًا بالموت متمنيًا له، فثبت أن الدار الآخرة لو كانت لهم خالصة لوجب أن يتمنوا الموت. ثم إن الله تعالى أخبر أنهم ما تمنوا الموت بل لن يتمنوه أبدًا، وحينئذٍ يلزم قطعًا بطلان ادعائهم في قولهم: إن الدار الآخرة خالصة لهم من دون الناس.

فإن قيل: لا نسلِّم أنه لو كانت لهم الدار الآخرة خالصة لوجب أن يتمنوا الموت، قوله: لأن نعيم الآخرة مطلوب ولا سبيل إليه إلا بالموت، والذي يتوقف عليه المطلوب لا بد وأن يكون مطلوبًا. **قلنا:** الذي يتوقف عليه المطلوب يجوز أن يكون مطلوبًا نظرًا إلى كونه وسيلة إلى ذلك المطلوب إلا أنه يكون مكروهًا نظرًا إلى ذاته، والموت مما لا يحصل إلا بالآلام العظيمة وما كانوا يطيقونها، فلا جرم ما تمنوا الموت.

السؤال الثاني: أنه كان لهم أن يقلبوا هذا السؤال على محمد ﷺ فيقولوا: إنك تدعي أن الدار الآخرة خالصة لك ولأمتك دون من ينازعك في الأمر، فإن كان الأمر كذلك فارْضَ بأن نقتلك ونقتل أمتك، فإنا نراك ونرى أمتك في الضر الشديد والبلاء العظيم بسبب الجدال والقتال، وبعد الموت فإنكم تتخلصون إلى نعيم الجنة فوجب أن ترضوا بقتلكم!

السؤال الثالث: لعلهم كانوا يقولون الدار الآخرة خالصة لمن كان على دينهم لكن بشرط الاحتراز عن الكبائر، فأما صاحب الكبيرة فإنه يبقى مخلدًا في النار أبدًا لأنهم كانوا وعيدية أو لأنهم جوزوا في صاحب الكبيرة أن يصير معذبًا، فلأجل هذا ما تمنوا الموت، وليس لأحد أن يدفع هذا السؤال بأن مذهبهم أنه لا تمسهم النار إلا أيامًا معدودة؛ لأن كل يوم من أيام القيامة كألف سنة مما تعدون، فكانت هذه الأيام وإن كانت قليلة بحسب العدد لكنها طويلة بحسب المدة، فلا جرم ما تمنوا الموت بسبب هذا الخوف.

السؤال الرابع: أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن تمني الموت فقال: «لاَ يَتَمَنَّيَنَّ أَحَدُكُمُ المَوْتَ لِضُرٍّ نَزَلَ بِهِ، وَلَكِنْ لِيَقُلْ: اللَّهُمَّ أَحْيِنِي إِنْ كَانَتِ الحَيَاةُ خَيْرًا لِي وتَوَفَّنِي إِنْ كَانَتِ الوَفَاةُ خَيْرًا لِي»[1] وأيضًا: قال الله تعالى في كتابه: ﴿يَسْتَعْجِلُ بِهَا ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مُشْفِقُونَ مِنْهَا﴾ [الشورى: ١٨] فكيف يجوز أن ينهى عن الاستعجال، ثم إنه يتحدى القوم بذلك؟!

السؤال الخامس: أن لفظ التمني مشترك بين التمني الذي هو المعنى القائم بالقلب وبين اللفظ الدال على ذلك المعنى وهو قول القائل: ليتني مت. لليهود أن يقولوا: إنك طلبت منا

---

(١) **متفق عليه:** أخرجه البخاري في كتاب (المرض)، باب: (نهي تمني المريض الموت) (٥/ ٢١٤٦) حديث رقم (٥٣٤٧)، ومسلم في (صحيحه) (٤/ ٢٠٦٤/ ٢٦٨٠)، كلاهما من طريق ثابت البناني عن أنس . . . به.

التمني والتمني لفظ مشترك، فإن ذكرناه باللسان فله أن يقول: ما أردت به هذا اللفظ، وإنما أردت به المعنى الذي في القلب، وإن فعلنا ذلك المعنى القائم بالقلب فله أن يقول: كذبتم، ما أتيتم بذلك في قلوبكم. ولما علم اليهود أنه أتى بلفظة مشتركة لا يمكن الاعتراض عليها لا جرم لم يلتفتوا إليه.

السؤال السادس: هب أن الدار الآخرة لو كانت لهم لوجب أن يتمنوا الموت، فلَمَ قلتم: إنهم ما تمنوا الموت، والاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ ضعيف لأن الاستدلال بهذا إنما يصح لو ثبت كون القرآن حقًّا، والنزاع ليس إلا فيه. **الجواب: قوله (أولاً):** كون الموت متضمنًا للألم يكون كالصارف عن تمنيه، **قلنا:** كما أن الألم الحاصل عند الحجامة لا يصرف عن الحجامة للعلم الحاصل بأن المنفعة الحاصلة بسبب الحجامة عظيمة، وجب أن يكون الأمر هاهنا كذلك. **قوله ثانيا:** إنهم لو قلبوا الكلام على محمد ﷺ لزمه أن يرضى بالقتل. **قلنا:** الفرق بين محمد عليه السلام وبينهم أن محمدًا كان يقول: إني بُعثت لتبليغ الشرائع إلى أهل التواتر. وهذا المقصود لم يحصل بعد فلأجل هذا لا أرضى بالقتل، وأما أنتم فلستم كذلك، فظهر الفرق، **قوله ثالثا:** كانوا خائفين من عقاب الكبائر. **قلنا:** القوم ادعوا كون الآخرة خالصة لهم وذلك يؤمنهم من امتزاج ثوابها بالعقاب. **قوله رابعا:** نهى عن تمني الموت. **قلنا** هذا النهي طريقة الشرع فيجوز أن يختلف الحال فيه بحسب اختلاف الأوقات، روي أن عليًّا رضي الله عنه كان يطوف بين الصفين في غلالة فقال له ابنه الحسن رضي الله عنه: ما هذا بزيِّ المحاربين. فقال: يا بني لا يبالي أبوك أعلى الموت سقط أم عليه يسقط الموت. وقال عمار رضي الله عنه بصِفين:

الآن ألقى الأحبه محمدًا وحزبه[1]

وقد ظهر عن الأنبياء في كثير من الأوقات تمني الموت، على أن هذا النهي مختص بسبب مخصوص، فإنه عليه الصلاة والسلام حرم أن يتمنى الإنسان الموت عند الشدائد؛ لأن ذلك كالجزع والخروج عن الرضاء بما قسم الله، فأين هذا من التمني الذي يدل على صحة النبوة؟! **قوله خامسا:** إنهم ما عرفوا أن المراد هو التمني باللسان أو بالقلب. **قلنا:** التمني في لغة العرب لا

---

(١) **حسن**: أخرجه ابن سعد في (الطبقات الكبرى) (٣/ ٢٥٧)، قال: أخبرنا الفضل بن دكين قال أخبرنا موسى بن قيس الحضرمي عن سلمة بن كهيل قال قال عمار... فذكره بنحوه، وفي إسناده عبيد الله بن موسى الربذي وهو ضعيف ويحيى بن سلمة بن كهيل متروك الحديث وفي إسناده ابن سعد انقطاع سلمة بن كهيل لم يدرك عمارا، والحديث له طريق أخرى عبر طريق البزار إلى عمار بن ياسر رضي الله عنه، والبزار في (مسنده) (٤/ ٢٤٣) حديث رقم (١٤١٠)، من طريق ربيعة بن ناجذ قال: لما كان يوم صفين قال عمار... فذكره وأخرجه أحمد في (مسنده) (٤/ ٣١٩)، وأبو يعلى في (مسنده) (٣/ ١٨٥) حديث رقم (١٦١٠)، وابن حبان في (صحيحه) (١٥/ ٥٥٥) حديث رقم (٧٠٨٠) جميعا من طريق شعبة عن عمرو بن مرة قال سمعت عبد الله بن سلمة يقول رأيت عمارًا... فذكر الحديث، وأورده الهيثمي في (المجمع) (٧/ ٢٤٣)، وقال: رواه أحمد والطبراني ورجال أحمد رجال الصحيح غير عبد الله بن سلمة وهو ثقة.

يُعرف إلا ما يظهر (منه) كما أن الخبر لا يعرف إلا ما يظهر بالقول، والذي في القلب من ذلك لا يسمى بهذا الاسم، وأيضًا: فمن المحال أن يقول النبي عليه الصلاة والسلام لهم: (تمنوا الموت) ويريد بذلك ما لا يمكن الوقوف عليه مع أن الغرض بذلك لا يتم إلا بظهوره. **قوله سادسًا:** ما الدليل على أنه ما وُجد التمني؟ **قلنا: من وجوه:** أحدها: أنه لو حصل ذلك لنُقل نقلاً متواترًا لأنه أمر عظيم، فإن بتقدير عدمه يثبت القول بصحة نبوة محمد ﷺ وبتقدير حصول هذا التمني يبطل القول بنبوته، وما كان كذلك كان من الوقائع العظيمة، فوجب أن يُنقل نقلاً متواترًا، ولما لم يُنقل عَلِمنا أنه لم يوجد. **وثانيها:** أنه عليه الصلاة والسلام مع تقدمه في الرأي والحزم، وحُسْن النظر في العاقبة والوصول إلى المنصب الذي وصل إليه في الدنيا والدين، والوصول إلى الرياسة العظيمة التي انقاد لها المخالف قهرًا والموافق طوعًا - لا يجوز وهو غير واثق من جهة ربه بالوحي النازل عليه أن يتحداهم بأمر لا يأمن عاقبة الحال فيه، ولا يأمن من خصمه أن يقهره بالدليل والحجة؛ لأن العاقل الذي لم يجرب الأمور لا يكاد يرضى بذلك، فكيف الحال في أعقل العقلاء، فيثبت أنه عليه الصلاة والسلام ما أقدم على تحرير هذه الأدلة إلا وقد أوحى الله تعالى إليه بأنهم لا يتمنونه. **وثالثها:** ما روي أنه عليه الصلاة والسلام قال: «**لَوْ أَنَّ اليَهُودَ تَمَنَّوا المَوْتَ لماتُوا ورَأَوا مَقَاعِدَهُمْ مِنَ النَّارِ، وَلَوْ خَرَجَ الَّذِينَ يُبَاهِلُونَ [رَسُولَ اللهِ ﷺ] لَرَجَعُوا لاَ يَجِدُونَ أَهْلاً وَلاَ مَالاً**»[1] وقال ابن عباس: لو تمنوا الموت لشرقوا به ولماتوا.

وبالجملة فالأخبار الواردة في أنهم ما تمنوا بلغت مبلغ التواتر فحصلت الحجة، فهذا آخر الكلام في تقرير هذا الاستدلال، ولنرجع إلى التفسير.

أما قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمُ ٱلدَّارُ ٱلْآخِرَةُ﴾ فالمراد الجنة؛ لأنها هي المطلوبة من دار الآخرة دون النار لأنهم كانوا يزعمون أن لهم الجنة.

وأما قوله تعالى: ﴿عِندَ ٱللَّهِ﴾ فليس المراد المكان بل المنزلة ولا العند أيضًا في حمله على المكان، فلعل اليهود كانوا مشبهة فاعتقدوا العندية المكانية فأبطل الله كل ذلك بالدلالة التي ذكرها.

وأما قوله تعالى: ﴿خَالِصَةً﴾ فنصب على الحال من (الدار الآخرة)، أي سالمة لكم خاصة بكم ليس لأحد سواكم فيها حق، يعني إن صح قولكم لن يدخل الجنة إلا من كان هودًا أو نصارى و(الناس) للجنس، وقيل: للعهد وهم المسلمون، والجنس أولى لقوله: إلا من كان هودًا أو نصارى ولأنه لم يوجد هاهنا معهود.

---

(١) **إسناده صحيح**: أخرجه النسائي في (سننه الكبرى) (٦/ ٣٠٨) حديث رقم (١١٠٦١)، وأحمد في (مسنده) (١/ ٢٤٨) حديث رقم (٢٢٢٥)، وأبو يعلى في (مسنده) (٤/ ٤٧١) حديث رقم (٢٦٠٤)، والقزويني في (التدوين) (٣/ ٥٦)، جميعًا من طريق عبيد الله عن عبد الكريم الجزري عن عكرمة عن ابن عباس... به وأورده الهيثمي في (المجمع) (٨/ ٢٢٨)، وقال: رواه أحمد وأبو يعلى ورجال أبو يعلى رجال الصحيح.

وأما قوله: ﴿مِّن دُونِ ٱلنَّاسِ﴾ فالمراد به (سوى) لا معنى المكان كما يقول القائل لمن وهب منه ملكًا: هذا لك من دون الناس.

وأما قوله تعالى: ﴿فَتَمَنَّوُاْ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ **ففيه مسألتان**:

المسألة الأولى: هذا أمر معلق على شرط مفقود وهو كونهم صادقين، فلا يكون الأمر موجودًا، والغرض منه التحدي وإظهار كذبهم في دعواهم.

المسألة الثانية: في هذا التمني قولان: **أحدهما**: قول ابن عباس: إنهم يتحدون بأن يدعو الفريقان بالموت على أي فريق كان أكذب. **والثاني**: أن يقولوا: ليتنا نموت. وهذا الثاني أَوْلى لأنه أقرب إلى موافقة اللفظ.

أما قوله تعالى: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ﴾ فخبر قاطع عن أن ذلك لا يقع في المستقبل، وهذا إخبار عن الغيب لأن مع توفر الدواعي على تكذيب محمد ﷺ وسهولة الإتيان بهذه الكلمة، أخبر بأنهم لا يأتون بذلك، فهذا إخبار جازم عن أمر قامت الأمارات على ضده، فلا يمكن الوصول إليه إلا بالوحي.

وأما قوله تعالى: ﴿أَبَدًا﴾ فهو غيب آخر لأنه أخبر أن ذلك لا يوجد ولا في شيء من الأزمنة الآتية في المستقبل، ولا شك أن الإخبار عن عدمه بالنسبة إلى عموم الأوقات فهما غيبان.

وأما قوله تعالى: ﴿بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ فبيان للعلة التي لها لا يتمنون (الموت) لأنهم إذا علموا سوء طريقتهم وكثرة ذنوبهم، دعاهم ذلك إلى أن لا يتمنوا الموت.

وأما قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلظَّٰلِمِينَ﴾ فهو كالزجر والتهديد؛ لأنه إذا كان عالمًا بالسر والنجوى ولم يمكن إخفاء شيء عنه، صار تصور المكلف لذلك من أعظم الصوارف عن المعاصي، وإنما ذكر الظالمين لأن كل كافر ظالم وليس كل ظالم كافرًا، فلما كان ذلك أعم كان أَوْلى بالذكر.

فإن قيل: إنه تعالى قال هاهنا: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ وقال في سورة الجمعة: ﴿وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُۥٓ أَبَدًا﴾ [الجمعة: ٧] فلم ذكر هاهنا (لن) وفي سورة الجمعة (لا)؟

قلنا: إنهم في هذه السورة ادعوا أن الدار الآخرة خالصة لهم من دون الناس وادعوا في سورة الجمعة أنهم أولياء لله من دون الناس، والله تعالى أبطل هذين الأمرين بأنه لو كان كذلك لوجب أن يتمنوا الموت، والدعوى الأولى أعظم من الثانية إذ السعادة القصوى هي الحصول في دار الثواب، وأما مرتبة الولاية فهي وإن كانت شريفة إلا أنها إنما تراد ليتوسل بها إلى الجنة، فلما كانت الدعوى الأولى أعظم لا جرم بيَّن تعالى فساد قولهم بلفظ: (لن) لأنه أقوى الألفاظ النافية، ولما كانت الدعوى الثانية ليست في غاية العظمة لا جرم اكتفى في إبطالها بلفظ (لا) لأنه ليس في نهاية القوة في إفادة معنى النفي، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿ وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ ٱلنَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٍ وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُزَحْزِحِهِۦ مِنَ ٱلْعَذَابِ أَن يُعَمَّرَ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِمَا يَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾ ﴾

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أخبر عنهم في الآية المتقدمة أنهم لا يتمنون الموت - أخبر في هذه الآية أنهم في غاية الحرص على الحياة؛ لأن هاهنا قسمًا ثالثًا وهو أن يكون الإنسان بحيث لا يتمنى الموت ولا يتمنى الحياة فقال: ﴿ وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ ٱلنَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٍ ﴾.

أما قوله تعالى: ﴿ وَلَتَجِدَنَّهُمْ ﴾ فهو من وجد بمعنى (عَلِم) المتعدي إلى المفعولين في قوله: (وجدت زيدًا ذا حفاظ)، ومفعولاه (هم) و(أحرص) وإنما قال: ﴿ عَلَىٰ حَيَوٰةٍ ﴾ بالتنكير لأنه حياة مخصوصة وهي الحياة المتطاولة؛ ولذلك كانت القراءة بها أوقع من قراءة أبي (على الحياة).

أما الواو في قوله: ﴿وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟﴾ ففيه [ثلاثة أقوال]:

أحدها: أنها واو عطف، والمعنى أن اليهود أحرص الناس على حياة وأحرص من الذين أشركوا. كقولك: هو أسخى الناس ومن حاتم. هذا قول الفراء والأصم. **فإن قيل:** ألم يدخل الذين أشركوا تحت الناس؟ **قلنا:** بلى ولكنهم أُفردوا بالذكر لأن حرصهم شديد، وفيه توبيخ عظيم لأن الذين أشركوا لا يؤمنون بالمعاد وما يعرفون إلا الحياة الدنيا، فحرصهم عليها لا يستبعد لأنها جنتهم، فإذا زاد عليهم في الحرص من له كتاب وهو مقر بالجزاء، كان حقيقًا بأعظم التوبيخ، **فإن قيل:** ولِمَ زاد حرصهم على حرص المشركين؟ **قلنا:** لأنهم علموا أنهم صائرون إلى النار لا محالة والمشركون لا يعلمون ذلك.

القول الثاني: أن هذه الواو واو استئناف، وقد تم الكلام عند قوله: ﴿ عَلَىٰ حَيَوٰةٍ ﴾ [و] تقديره: (ومن الذين أشركوا أناس يود أحدهم) على حذف الموصوف كقوله: ﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾ [الصافات: ١٦٤].

القول الثالث: أن فيه تقديمًا وتأخيرًا وتقديره. ولتجدنهم وطائفة من الذين أشركوا أحرص الناس على حياة. ثم فسر هذه المحبة بقوله: ﴿ يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ ﴾ وهو قول أبي مسلم، والقول الأول أولى لأنه إذا كانت القصة في شأن اليهود خاصة، فالأليق بالظاهر أن يكون المراد: ولتجدن اليهود أحرص على الحياة من سائر الناس ومن الذين أشركوا ليكون ذلك أبلغ في إبطال دعواهم وفي إظهار كذبهم في قولهم. إن الدار الآخرة لنا لا لغيرنا. والله أعلم.

المسألة الثانية: اختلفوا في المراد بقوله تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ ﴾ على ثلاثة أقوال: **قيل:** المجوس؛ لأنهم كانوا يقولون لمَلِكهم: عش ألف نيروز وألف مهرجان. وعن ابن عباس: هو قول الأعاجم: زي هزار سال. **وقيل:** المراد مشركو العرب. **وقيل:** كل مشرك لا يؤمن بالمعاد،

لأنا بينا أن حرص هؤلاء على الدنيا ينبغي أن يكون أكثر وليس المراد من ذكر ألف سنة قول الأعاجم عش ألف سنة، بل المراد به التكثير، وهو معروف في كلام العرب.

أما قوله تعالى: ﴿يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ فالمراد أنه تعالى بَيَّن بُعدهم عن تمني الموت من حيث إنهم يتمنون هذا البقاء ويحرصون عليه هذا الحرص الشديد، ومَن هذا حاله كيف يُتصور منه تمني الموت؟

أما قوله تعالى: ﴿وَمَا هُوَ بِمُزَحْزِحِهِۦ مِنَ ٱلْعَذَابِ أَن يُعَمَّرَ﴾ ففيه مسألتان:

المسألة الأولى: في أن قوله: ﴿وَمَا هُوَ﴾ كناية عماذا؟ فيه ثلاثة أقوال: **أحدها:** أنه كناية عن (أحدهم) الذي جرى ذكره، أي وما أحدهم بمن يزحزحه من النار تعميره. **وثانيها:** أنه ضمير لما دل عليه (يعمر) من مصدره و(أن يعمر) بدل منه. **وثالثها:** أن يكون مبهمًا و(أن يعمر) موضحه.

المسألة الثانية: الزحزحة: التبعيد والإنحاء، قال القاضي: والمراد أنه لا يؤثر في إزالة العذاب أقل تأثير، ولو قال تعالى: (وما هو بمبعده وبمنحيه) لم يدل على قلة التأثير كدلالة هذا القول.

وأما قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ فاعلم أن البصر قد يراد به العلم، يقال: إن لفلان بصرًا بهذا الأمر، أي معرفة، وقد يراد به أنه على صفة لو وجدت المبصرات لأبصرها وكلا الوصفين يصحان عليه سبحانه إلا أن من قال: (إن في الأعمال ما لا يصح أن يُرى) حَمَل هذا البصر على العلم لا محالة. والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٩٧﴾ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَٰفِرِينَ ﴿٩٨﴾﴾

اعلم أن هذا النوع أيضًا من أنواع قبائح اليهود ومنكرات أقوالهم وأفعالهم، وفيه مسائل:

المسألة الأولى: أن قوله تعالى: ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ﴾ لا بد له من سبب وأمر قد ظهر من اليهود حتى يأمره تعالى بأن يخاطبهم بذلك لأنه يجري مجرى المحاجة، فإذا لم يثبت منهم في ذلك أمر لا يجوز أن يأمره الله تعالى بذلك، والمفسرون ذكروا أمورًا:

أحدها: أنه عليه الصلاة والسلام لما قَدِم المدينة أتاه عبد الله بن صوريا فقال: يا محمد كيف نومك، فقد أُخبرنا عن نوم النبي الذي يجيء في آخر الزمان؟ فقال عليه السلام: «**تَنَامُ عَيْنَايَ وَلاَ يَنَامُ قَلْبِي**» قال: صدقت يا محمد، فأخبرني عن الولد أمِن الرجل يكون أم من المرأة؟ فقال: «**أَمَّا العِظَامُ والعَصَبُ والعُرُوقُ فمِنَ الرَّجُلِ، وَأَمَّا اللَّحمُ والدَّمُ والظُّفرُ والشَّعَرُ، فَمِنَ المَرْأَةِ**». فقال: صدقت. فما بال الرجل يشبه أعمامه دون أخواله أو يشبه أخواله دون أعمامه؟ فقال: «**أَيُّهُمَا**

غَلَبَ مَاؤُهُ مَاءَ صَاحِبِهِ كَانَ الشَّبَهُ لَهُ»، قال: صدقت. فقال: أخبرني أي الطعام حرم إسرائيل على نفسه وفي التوراة أن النبي الأمي يخبر عنه؟ فقال عليه السلام: «أَنْشُدُكُمْ بِاللَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ التَّوْرَاةَ عَلَى مُوسَى، هَلْ تَعْلَمُونَ أَنَّ إِسْرَائِيلَ مَرِضَ مَرَضًا شَدِيدًا فَطَالَ سَقَمُهُ فَنَذَرَ لله نَذرًا لَئِنْ عَافَاهُ اللَّهُ مِنْ سَقَمِهِ لَيُحَرِّمَنَّ عَلَى نَفْسِه أَحَبَّ الطَّعَامَ وَالشَّرَابَ، وَهُوَ لُحْمَانُ الإِبِلِ وَأَلْبَانُهَا؟» فَقَالُوا: نَعَمْ. فقال له: بقيت خصلة واحدة إن قلتها آمنت بك، أي مَلَكٍ يأتيك بما تقول عن الله؟ قال: «جِبْرِيلُ»، قال: إن ذلك عدونا ينزل بالقتال والشدة، ورسولنا ميكائيل يأتي بالبِشر والرخاء، فلو كان هو الذي يأتيك آمنا بك.

فقال عمر: وما مبدأ هذه العداوة؟ فقال ابن صوريا: مبدأ هذه العداوة أن الله تعالى أنزل على نبينا أن بيت المقدس سيخرب في زمان رجل يقال له: بختنصر ووصفه لنا، فطلبناه فلما وجدناه بعثنا لقتله رجالاً فدفع عنه جبريل وقال: إن سلطكم الله على قتله فهذا ليس هو ذاك الذي أخبر الله عنه أنه سيخرب بيت المقدس، فلا فائدة في قتله. ثم إنه كَبِر وقوي ومَلَك وغزانا وخرب بيت المقدس وقَتَلَنا؛ فلذلك نتخذه عدوًّا، وأما ميكائيل فإنه عدو جبريل. فقال عمر: فإني أشهد أن من كان عدوًّا لجبريل فهو عدو لميكائيل وهما عدوان لمن عاداهما!! فأنكر ذلك على عمر فأنزل الله تعالى هاتين الآيتين[1].

وثانيها: روي أنه كان لعمر أرض بأعلى المدينة، وكان ممره على مدراس اليهود، وكان يجلس إليهم ويسمع كلامهم فقالوا: يا عمر قد أحببناك وإنا لنطمع فيك! فقال: والله ما أجيئكم لحبكم ولا أسألكم لأني شاك في ديني، وإنما أدخل عليكم لأزداد بصيرة في أمر محمد ﷺ وأرى آثاره في كتابكم!! ثم سألهم عن جبريل فقالوا: ذاك عدونا يُطلع محمدًا على أسرارنا وهو صاحب كل خسف وعذاب، وإن ميكائيل يجيء بالخصب والسلم!! فقال لهم: وما منزلتهما من الله؟ قالوا: أقرب منزلة، جبريل عن يمينه وميكائيل عن يساره وميكائيل عدوًّا لجبريل. فقال عمر: لئن كان كما تقولون فما هما بعدوين ولأنتم أكفر من الحمير، ومن كان عدوًّا لأحدهما كان عدوًّا للآخر ومن كان عدوًّا لهما كان عدوًّا الله!! ثم رجع عمر فوجد جبريل عليه

---

(١) **قلت:** هذا الحديث لم أعثر بهذا اللفظ الكامل ولكن الحديث جاء متفرقًا من أقوال النبي ﷺ لليهود، وأخرجه النسائي في (سننه الكبرى) (٥/ ٣٣٦) حديث رقم (٩٠٧٢)، من طريق أبو نعيم قال نا عبد الله بن الوليد وكان يجالس الحسن بن حي عن بكير بن شهاب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال أقبلت زفر إلى النبي ﷺ فقالوا: ثم يا أبا القاسم نسألك عن أشياء فإن فيها اتبعناك وصدقناك وآمنا بك قال: فأخذ عليهم ما أخذ إسرائيل على بنيه إذ قالوا الله على ما نقول وكيل قالوا أخبرنا. . . . الحديث بطوله دون ذكر عمر بن الخطاب، وليس فيه كلام ابن الخطابي مع اليهودي، وأبو داود الطيالسي في (مسنده) (١/ ٣٥٦) حديث رقم (٢٧٣١)، من طريق شهر بن حوشب عن ابن عباس. . . بمثله، وأما حديث تنام عيناي ولا ينام قلبي فقد جاء في الصحيحين من حديث عائشة أخرجه البخاري في (صحيحه) (١/ ٣٨٥) حديث رقم (١٠٩٦)، ومسلم في (صحيحه) (١/ ٥٠٩/ ٧٣٨)، وأخرج مسلم في (صحيحه) (١/ ٢٥١/ ٣١٤)، من طريق عروة بن الزبير عن عائشة في مسألة الشبه.

السلام قد سبقه بالوحي فقال النبي ﷺ: «لَقَدْ وَافَقَكَ رَبُّكَ يَا عُمَرُ» قال عمر: لقد رأيتني في دين بعد ذلك أصلب من الحجر (١).

وثالثها: قال مقاتل: زعمت اليهود أن جبريل عليه السلام عدونا، أمر أن يجعل النبوة فينا فجعلها في غيرنا!! فأنزل الله هذه الآيات.

واعلم أن الأقرب أن يكون سبب عداوتهم له أنه كان يُنزل القرآن على محمد عليه السلام لأن قوله: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ مشعر بأن هذا التنزيل لا ينبغي أن يكون سببًا للعداوة؛ لأنه إنما فعل ذلك بأمر الله فلا ينبغي أن يكون سببًا للعداوة. وتقرير هذا من وجوه:

أولها: أن الذي نزله جبريل من القرآن بشارة المطيعين بالثواب وإنذار العصاة بالعقاب والأمر بالمحاربة والمقاتلة، لما لم يكن ذلك باختياره بل بأمر الله الذي يعترفون أنه لا محيص عن أمره ولا سبيل إلى مخالفته، فعداوة مَن هذا سبيله توجب عداوة الله وعداوة الله كفر، فيلزم أن عداوة من هذا سبيله كفر.

وثانيها: أن الله تعالى لو أمر ميكائيل بإنزال مثل هذا الكتاب فإما أن يقال: إنه كان يتمرد أو يأبى عن قَبول أمر الله، وذلك غير لائق بالملائكة المعصومين. أو كان يقبله ويأتي به على وَفق أمر الله فحينئذٍ يتوجه على ميكائيل ما ذكروه على جبريل عليهما السلام، فما الوجه في تخصيص جبريل بالعداوة؟

وثالثها: أن إنزال القرآن على محمد كما شق على اليهود فإنزال التوراة على موسى شق على قوم آخرين، فإن اقتضت نفرة بعض الناس لإنزال القرآن قبحه، فلتقتضِ نفرة أولئك المتقدمين إنزال التوراة على موسى عليه السلام قبحه، ومعلوم أن كل ذلك باطل فثبت بهذه الوجوه فساد ما قالوه.

المسألة الثانية: من الناس مَن استبعد أن يقول قوم من اليهود: إن جبريل عدوهم. قالوا: لأنا نرى اليهود في زماننا هذا مطبقين على إنكار ذلك مصرين على أن أحدًا من سلفهم لم يقل بذلك.

واعلم أن هذا باطل لأن حكاية الله أصدق، ولأن جهلهم كان شديدًا، وهم الذين قالوا: ﴿ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾ [الأعراف: ١٣٨].

المسألة الثالثة: قرأ ابن كثير: (جَبرِيل) بفتح الجيم وكسر الراء من غير همز، وقرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم بفتح الجيم والراء مهموزًا، والباقون بكسر الجيم والراء غير مهموز بوزن قنديل، وفيه سبع لغات ثلاث منها ذكرناها، وجبرائل على وزن جبراعل، وجرائيل

---

(١) أخرجه الطبري في (تفسيره) (٢/ ٣٨٤) من طريق أسباط عن السدي . . . به.

على وزن جبراعيل، وجبرايل على وزن جبراعل، وجبرين بالنون ومنع الصرف للتعريف والعجمة.

المسألة الرابعة: قال بعضهم: جبريل معناه عبد الله، فـ(جبر) عبد و(إيل) الله، وميكائيل عبد الله. وهو قول ابن عباس وجماعة من أهل العلم، قال: أبو علي السوسي: هذا لا يصح لوجهين: أحدهما: أنه لا يعرف من أسماء الله (إيل) والثاني: أنه لو كان كذلك لكان آخر الاسم مجرورًا.

أما قوله تعالى: ﴿فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ ففيه سؤالات:

السؤال الأول: الهاء في قوله تعالى: (فإنه) وفي قوله: (نزله) إلى ماذا يعود؟

الجواب: فيه قولان: أحدهما: أن الهاء الأولى تعود على جبريل والثانية على القرآن وإن لم يجر له ذكر لأنه كالمعلوم كقوله: ﴿مَا تَرَكَ عَلَىٰ ظَهْرِهَا مِن دَآبَّةٍ﴾ [فاطر: ٤٥] يعني على الأرض. وهذا قول ابن عباس وأكثر أهل العلم. أي إن كانت عداوتهم لأن جبريل ينزل القرآن فإنما ينزله بإذن الله. قال صاحب (الكشاف): إضمار ما لم يسبق ذكره فيه فخامة لشأن صاحبه، حيث يُجعل لفرط شهرته كأنه يدل على نفسه، ويكتفي عن اسمه الصريح بذكر شيء من صفاته.

وثانيهما: المعنى: فإن الله نزل جبريل عليه السلام لا أنه نَزَّل نفسه.

السؤال الثاني: القرآن إنما نزل على محمد ﷺ فما السبب في قوله: نزله على قلبك؟

الجواب: هذه المسألة ذكرناها في سورة الشعراء في قوله: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۝١٩٣ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [الشعراء: ١٩٣، ١٩٤] وأكثر الأمة على أنه أنزل القرآن عليه لا على قلبه، إلا أنه خص القلب بالذكر لأجل أن الذي نزل به ثبت في قلبه حفظًا حتى أداه إلى أمته، فلما كان سبب تمكنه من الأداء ثباته في قلبه حفظًا، جاز أن يقال: (نزله على قلبك) وإن كان في الحقيقة نزله عليه لا على قلبه.

السؤال الثالث: كان حق الكلام أن يقال على قلبي.

والجواب: جاءت على حكاية كلام الله كما تكلم به، كأنه قيل: قل ما تكلمت به من قولي، من كان عدوًا لجبريل فإنه نزله على قلبك.

السؤال الرابع: كيف استقام قوله: ﴿فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ﴾ جزاء للشرط؟

والجواب فيه وجهان: الأول: أنه سبحانه وتعالى بَيَّن أن هذه العداوة فاسدة لأنه ما أتى إلا أنه أمر بإنزال كتاب فيه الهداية والبشارة فأنزله، فهو من حيث إنه مأمور وجب أن يكون معذورًا، ومن حيث إنه أتى بالهداية والبشارة يجب أن يكون مشكورًا، فكيف تليق به العداوة؟! **والثاني**: أنه تعالى بَيَّن أن اليهود إن كانوا يعادونه فيحق لهم ذاك؛ لأنه نزل عليك الكتاب برهانًا على نبوتك، ومصداقًا لصدقك، وهم يكرهون ذلك فكيف لا يبغضون من أكد عليهم الأمر الذي يكرهونه؟!

أما قوله تعالى: ﴿بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ فالأظهر بأمر الله، وهو أولى من تفسيره بالعلم لوجوه:

أولها: أن الإذن حقيقة في الأمر مجاز في العلم، واللفظ واجب الحمل على حقيقته ما أمكن.

وثانيها: أن إنزاله كان من الواجبات، والوجوب مستفاد من الأمر لا من العلم.

وثالثها: أن ذلك الإنزال إذا كان عن أمر لازم كان أوكد في الحجة.

أما قوله تعالى: ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ فمحمول على ما أجمع عليه أكثر المفسرين من أن المراد ما قبله من كتب الأنبياء، ولا معنى لتخصيص كتاب دون كتاب، ومنهم من خصه بالتوراة وزعم أنه أشار إلى أن القرآن يوافق التوراة في الدلالة على نبوة محمد ﷺ.

فإن قيل: أليس أن شرائع القرآن مخالفة لشرائع سائر الكتب، فلمَ صار بأن يكون مصدقًا لها لكونها متوافقة في الدلالة على التوحيد ونبوة محمد أَوْلى بأن يكون غير مصدق لها؟

قلنا: الشرائع التي تشتمل عليها سائر الكتب كانت مقدرة بتلك الأوقات ومنتهية في هذا الوقت بناء على أن النسخ بيان انتهاء مدة العبادة، وحينئذٍ لا يكون بين القرآن وبين سائر الكتب اختلاف في الشرائع.

أما قوله تعالى: ﴿وَهُدًى﴾ فالمراد به أن القرآن مشتمل على أمرين:

أحدهما: بيان ما وقع التكليف به من أعمال القلوب وأعمال الجوارح، وهو من هذا الوجه هدى.

وثانيهما: بيان أن الآتي بتلك الأعمال كيف يكون ثوابه وهو من هذا الوجه بشرى. ولما كان الأول مقدمًا على الثاني في الوجود لا جرم قَدَّم الله لفظ الهدى على لفظ البشرى.

فإن قيل: ولمَ خص كونه هدى وبشرى بالمؤمنين مع أنه كذلك بالنسبة إلى الكل؟

الجواب من وجهين: الأول: أنه تعالى إنما خصهم بذلك لأنهم هم الذين اهتدوا بالكتاب، فهو كقوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾.

والثاني: أنه لا يكون بشرى إلا للمؤمنين، وذلك لأن البشرى عبارة عن الخبر الدال على حصول الخير العظيم، وهذا لا يحصل إلا في حق المؤمنين؛ فلهذا خصهم الله به.

أما الآية الثانية وهي قوله تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ﴾ فاعلم أنه تعالى لما بَيَّن في الآية الأولى: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ﴾ لأجل أنه نزل القرآن على قلب محمد، وجب أن يكون عدوًّا لله تعالى، بَيَّن في هذه الآية أن من كان عدوًّا لله كان عدوًّا له، فبَيَّن أن في مقابلة عداوتهم ما يعظم ضرر الله عليهم وهو عداوة الله لهم؛ لأن عداوتهم لا تؤثر ولا تنفع ولا تضر، وعداوته تعالى تؤدي إلى العذاب الدائم الأليم الذي لا ضرر أعظم منه. **وهاهنا سؤالات:**

السؤال الأول: كيف يجوز أن يكونوا أعداء الله ومن حق العداوة الإضرار بالعدو، وذلك محال على الله تعالى؟

والجواب: أن معنى العداوة على الحقيقة لا يصح إلا فينا لأن العدو للغير هو الذي يريد إنزال المضار به، وذلك محال على الله تعالى، بل المراد منه أحد وجهين: إما أن يعادوا أولياء الله

فيكون ذلك عداوة لله، كقوله: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [المائدة: ٣٣] وكقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [الأحزاب: ٥٧] لأن المراد بالآيتين أولياء الله دونه لاستحالة المحاربة والأذية عليه. وإما أن يراد بذلك كراهتهم القيام بطاعته وعبادته وبعدهم عن التمسك بذلك، فلما كان العدو لا يكاد يوافق عدوه أو ينقاد له شبه طريقتهم في هذا الوجه بالعداوة، فأما عداوتهم لجبريل والرسل فصحيحة لأن الإضرار جائز عليهم، لكن عداوتهم لا تؤثر فيهم لعجزهم عن الأمور المؤثرة فيهم، وعداوتهم مؤثرة في اليهود لأنها في العاجل تقتضي الذلة والمسكنة، وفي الآجل تقتضي العذاب الدائم.

السؤال الثاني: لما ذكر الملائكة فلمَ أعاد ذكر جبريل وميكائيل مع اندراجهما في الملائكة؟

الجواب لوجهين، الأول: أفردهما بالذكر لفضلهما كأنهما لكمال فضلهما صارا جنسًا آخر سوى جنس الملائكة.

الثاني: أن الذي جرى بين الرسول واليهود هو ذكرهما، والآية إنما نزلت بسببهما، فلا جرم نص على اسميهما، واعلم أن هذا يقتضي كونهما أشرف من جميع الملائكة وإلا لم يصح هذا التأويل.

وإذا ثبت هذا فنقول: يجب أن يكون جبريل عليه السلام أفضل من ميكائيل لوجوه:

أحدها: أنه تعالى قَدَّم جبريل عليه السلام في الذكر، وتقديم المفضول على الفاضل في الذكر مستقبح عرفًا، فوجب أن يكون مستقبحًا شرعًا لقوله عليه السلام: «مَا رَآهُ الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللهِ حَسَنٌ».

وثانيها: أن جبريل عليه السلام ينزل بالقرآن والوحي والعلم وهو مادة بقاء الأرواح، وميكائيل ينزل بالخصب والأمطار وهي مادة بقاء الأبدان، ولما كان العلم أشرف من الأغذية وجب أن يكون جبريل أفضل من ميكائيل.

وثالثها: قوله تعالى في صفة جبريل: ﴿مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ﴾ [التكوير: ٢١] ذكره بوصف المطاع على الإطلاق، وظاهره يقتضي كونه مطاعًا بالنسبة إلى ميكائيل، فوجب أن يكون أفضل منه.

المسألة الثانية: قرأ أبو عمرو وحفص عن عاصم (ميكال) بوزن قنطار، ونافع (ميكائل) مختلسة ليس بعد الهمزة ياء على وزن ميكاعل، وقرأ الباقون (ميكائيل) على وزن ميكاعيل، وفيه لغة أخرى (ميكئل) على وزن ميكعل، و(ميكئيل) كميكعيل، قال ابن جنّي: العرب إذا نطقت بالأعجمي خلطت فيه.

المسألة الثالثة: الواو في جبريل وميكال: قيل: واو العطف، وقيل: بمعنى (أو) يعني من كان عدوًّا لأحد من هؤلاء فإن الله عدو لجميع الكافرين.

المسألة الرابعة: ﴿عَدُوٌّ لِّلْكَٰفِرِينَ﴾ أراد (عدو لهم) إلا أنه جاء بالظاهر ليدل على أن الله تعالى إنما عاداهم لكفرهم، وأن عداوة الملائكة كفر.

قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ءَايَـٰتٍۭ بَيِّنَـٰتٍ ۖ وَمَا يَكْفُرُ بِهَآ إِلَّا ٱلْفَـٰسِقُونَ ﴿٩٩﴾﴾

اعلم أن هذا نوع آخر من قبائحهم وفضائحهم، قال ابن عباس: إن اليهود كانوا يستفتحون على الأوس والخزرج برسول الله ﷺ قبل مبعثه، فلما بُعث من العرب كفروا به وجحدوا ما كانوا يقولون فيه، فقال لهم معاذ بن جبل: يا معشر اليهود اتقوا الله وأسلِموا فقد كنتم تستفتحون علينا بمحمد ونحن أهل الشرك وتخبروننا أنه مبعوث وتصفون لنا صفته!! فقال بعضهم: ما جاءنا بشيء من البينات وما هو بالذي كنا نذكر لكم!! فأنزل الله تعالى هذه الآية.

وهاهنا مسائل:

المسألة الأولى: الأظهر أن المراد من الآيات البينات القرآن الذي لا يأتي بمثله الجن والإنس ولو كان بعضهم لبعض ظهيرًا. وقال بعضهم: لا يمتنع أن يكون المراد من الآيات البينات القرآن مع سائر الدلائل - نحو امتناعهم من المباهلة ومِن تمني الموت - وسائر المعجزات نحو إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ونبوع الماء من بين أصابعه وانشقاق القمر. قال القاضي: الأولى تخصيص ذلك بالقرآن؛ لأن الآيات إذا قُرنت إلى التنزيل كانت أخصَّ بالقرآن. والله أعلم.

المسألة الثانية: الوجه في تسمية القرآن بالآيات وجوه:

أحدها: أن الآية هي الدالة وإذا كانت أبعاض القرآن دالة بفصاحتها على صدق المدعي كانت آيات.

وثانيها: أن منها ما يدل على الإخبار عن الغيوب فهي دالة على تلك الغيوب.

وثالثها: أنها دالة على دلائل التوحيد والنبوة والشرائع فهي آيات من هذه الجهة.

فإن قيل: الدليل لا يكون إلا بينًا فما معنى وصف الآيات بكونها بينة، وليس لأحد أن يقول: (المراد كون بعضها أبين من بعض) لأن هذا إنما يصح لو أمكن في العلوم أن يكون بعضها أقوى من بعض، وذلك محال؛ وذلك لأن العالِم بالشيء إما أن يحصل معه تجويز نقيض ما اعتقده أو لا يحصل: فإن حصل معه ذلك التجويز لم يكن ذلك الاعتقاد علمًا، وإن لم يحصل استحال أن يكون شيء آخر آكد منه.

قلنا: التفاوت لا يقع في نفس العلم بل في طريقه؛ فإن العلوم تنقسم إلى ما يكون طريق تحصيله والدليل الدال عليه أكثر مقدمات فيكون الوصول إليه أصعب، وإلى ما يكون أقل مقدمات فيكون الوصول إليه أقرب، وهذا هو الآية البينة.

المسألة الثالثة: الإنزال عبارة عن تحريك الشيء من الأعلى إلى الأسفل، وذاك لا يتحقق إلا في الجسمي، فهو على هذا الكلام محال، لكن جبريل لما نزل من الأعلى إلى الأسفل وأخبر به سمي ذلك إنزالاً.

أما قوله: ﴿وَمَا يَكْفُرُ بِهَآ إِلَّا ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: الكفر بها من وجهين:

أحدهما: جحودها مع العلم بصحتها.

والثاني: جحودها مع الجهل وترك النظر فيها والإعراض عن دلائلها وليس في الظاهر تخصيص فيدخل الكل فيه.

المسألة الثانية: الفسق في اللغة خروج الإنسان عما حُد له، قال الله تعالى: ﴿إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ﴾ [الكهف: ٥٠] وتقول العرب للنواة إذا خرجت من الرطبة عند سقوطها: فسقت النواة. وقد يقرب من معناه الفجور لأنه مأخوذ من فجور السد الذي يمنع الماء من أن يصير إلى الموضع الذي يفسد [إذا صار إليه] فشبه تعدي الإنسان ما حد له إلى الفساد بالذي فجر السد حتى صار إلى حيث يفسد.

فإن قيل: أليس أن صاحب الصغيرة تجاوز أمر الله ولا يوصف بالفسق والفجور؟

قلنا: إنه إنما يسمى بهما كل أمر يعظم من الباب الذي ذكرنا؛ لأن من فتح من النهر نقبًا يسيرًا لا يوصف بأنه فجر ذلك النهر، وكذلك الفسق إنما يقال إذا عظم التعدي.

إذا ثبت هذا فنقول: في قوله: ﴿إِلَّا ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ وجهان:

أحدهما: أن كل كافر فاسق ولا ينعكس، فكأن ذكر الفاسق يأتي على الكافر وغيره فكان أولى.

الثاني: أن يكون المراد ما يكفر بها إلا الكافر المتجاوز عن كل حد في كفره. والمعنى أن هذه الآيات لما كانت بينة ظاهرة لم يكفر بها إلا الكافر الذي يبلغ في الكفر إلى النهاية القصوى، وتجاوز عن كل حد مستحسن في العقل والشرع.

قوله تعالى: ﴿أَوَكُلَّمَا عَٰهَدُواْ عَهْدًا نَّبَذَهُۥ فَرِيقٌ مِّنْهُمۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠٠﴾﴾

اعلم أن هذا نوع آخر من قبائحهم، وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قوله: ﴿أَوَكُلَّمَا عَٰهَدُواْ عَهْدًا﴾ واو عطف دخلت عليه همزة الاستفهام. وقيل: الواو زائدة. وليس بصحيح لأنه مع صحة معناه لا يجوز أن يحكم بالزيادة.

المسألة الثانية: قال صاحب (الكشاف): الواو للعطف على محذوف معناه: أكفروا بالآيات والبينات وكلما عاهدوا. وقرأ أبو السماك بسكون الواو على أن (الفاسقون) بمعنى الذين فسقوا، فكأنه قيل: وما يكفر بها إلا الذين فسقوا أو نقضوا عهد الله مرارًا كثيرة. وقرئ: عوهدوا وعهدوا.

المسألة الثالثة: المقصود من هذا الاستفهام: الإنكار وإعظام ما يقدمون عليه لأن مثل ذلك

إذا قيل بهذا اللفظ كان أبلغ في التنكير والتبكيت، ودل بقوله: ﴿أَوَكُلَّمَا عَـٰهَدُواْ عَهْدًا﴾ على عهد بعد عهد نقضوه ونبذوه، بل يدل على أن ذلك كالعادة فيهم، فكأنه تعالى أراد تسلية الرسول عند كفرهم بما أنزل عليه من الآيات بأن ذلك ليس ببدع منهم، بل هو سجيتهم وعادتهم وعادة سلفهم، على ما بيَّنه في الآيات المتقدمة من نقضهم العهود والمواثيق حالاً بعد حال؛ لأن من يُعتاد منه هذه الطريقة لا يصعب على النفس مخالفته كصعوبة من لم تجر عادته بذلك.

المسألة الرابعة: في العهد وجوه:

أحدها: أن الله تعالى لما أظهر الدلائل الدالة على نبوة محمد ﷺ وعلى صحة شرعه، كان ذلك كالعهد منه سبحانه وقَبولهم لتلك الدلائل كالمعاهدة منهم لله سبحانه وتعالى.

وثانيها: أن العهد هو الذي كانوا يقولون قبل مبعثه عليه السلام: (لئن خرج النبي لنؤمنن به ولنُخرجن المشركين من ديارهم).

وثالثها: أنهم كانوا يعاهدون الله كثيرًا وينقضونه.

ورابعها: أن اليهود كانوا قد عاهدوه على أن لا يُعِينوا عليه أحدًا من الكافرين فنقضوا ذلك وأعانوا عليه قريشًا يوم الخندق، قال القاضي: إن صحت هذه الرواية لم يمتنع دخوله تحت الآية، لكن لا يجوز قصر الآية عليه، بل الأقرب أن يكون المراد ما له تعلُّق بما تقدم ذكره من كفرهم بآيات الله، وإذا كان كذلك فحَمْله على نقض العهد فيما تضمنته الكتب المتقدمة والدلائل العقلية من صحة القول ونبوة محمد ﷺ - أقوى.

المسألة الخامسة: إنما قال: ﴿نَّبَذَهُۥ فَرِيقٌ﴾ لأن في جملة من عاهد من آمن أو يجوز أن يؤمن، فلما لم يكن ذلك صفة جميعهم خص الفريق بالذكر، ثم لما كان يجوز أن يظن أن ذلك الفريق هم الأقلون بيَّن أنهم الأكثرون فقال: ﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ وفيه قولان: **الأول**: أكثر أولئك الفساق لا يصدقون بك أبدًا لحسدهم وبغيهم. **والثاني**: لا يؤمنون: أي لا يصدقون بكتابهم لأنهم كانوا في قومهم كالمنافقين مع الرسول يُظهرون لهم الإيمان بكتابهم ورسولهم ثم لا يعملون بموجبه ومقتضاه.

قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَـٰبَ كِتَـٰبَ ٱللَّهِ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٠١﴾﴾

اعلم أن معنى كون الرسول مصدقًا لما معهم هو أنه كان معترفًا بنبوة موسى عليه السلام وبصحة التوراة، أو مصدقًا لما معهم من حيث إن التوراة بشرت بمقدم محمد ﷺ فإذا أتى محمد كان مجرد مجيئه مصدقًا للتوراة.

أما قوله تعالى: ﴿نَبَذَ فَرِيقٌ﴾ فهو مَثَلٌ لتركهم وإعراضهم عنه بمثل ما يرمى به وراء الظهر استغناء عنه وقلة التفات إليه.

أما قوله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ **ففيه قولان:**

أحدهما: أن المراد ممن أوتي علم الكتاب من يدرسه ويحفظه، قال هذا القائل: الدليل عليه أنه تعالى وصف هذا الفريق بالعلم عند قوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

الثاني: المراد من يدعي التمسك بالكتاب سواء عَلِمه أو لم يعلمه، وهذا كوصف المسلمين بأنهم من أهل القرآن لا يراد بذلك من يختص بمعرفة علومه، بل المراد من يؤمن به ويتمسك بموجَبه.

أما قوله تعالى: ﴿كِتَٰبَ ٱللَّهِ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ﴾ فقيل: إنه التوراة. وقيل: إنه القرآن. وهذا هو الأقرب؛ لوجهين: **الأول:** أن النبذ لا يُعقل إلا فيما تمسكوا به أولاً، وأما إذا لم يلتفتوا إليه لا يقال إنهم نبذوه. **الثاني:** أنه قال: ﴿نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ ولو كان المراد به القرآن لم يكن لتخصيص الفريق معنى لأن جميعهم لا يصدقون بالقرآن.

فإن قيل: كيف يصح نبذهم التوراة وهم يتمسكون به؟

قلنا: إذا كان يدل على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لما فيه من النعت والصفة وفيه وجوب الإيمان ثم عدلوا عنه، كانوا نابذين للتوراة.

أما قوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ فدلالة على أنهم نبذوه عن علم ومعرفة؛ لأنه لا يقال ذلك إلا فيمن يعلم، فدلت الآية من هذه الجهة على أن هذا الفريق كانوا عالمين بصحة نبوته إلا أنهم جحدوا ما يعلمون، وقد ثبت أن الجمع العظيم لا يصح الجحد عليهم فوجب القطع بأن أولئك الجاحدين كانوا في القلة بحيث تجوز المكابرة عليهم.

قوله تعالى: ﴿وَٱتَّبَعُوا۟ مَا تَتْلُوا۟ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَ ۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُوا۟ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَ ۚ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ۖ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ ۚ وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ ۚ وَلَقَدْ عَلِمُوا۟ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ ۚ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا۟ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ ۚ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ﴿١٠٢﴾﴾

اعلم أن هذا هو نوع آخر من قبائح أفعالهم، وهو اشتغالهم بالسحر وإقبالهم عليه، ودعاؤهم النّاسَ إليه.

أما قوله تعالى: ﴿وَٱتَّبَعُوا۟ مَا تَتْلُوا۟ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَ﴾ **ففيه مسائل:**

المسألة الأولى: قوله تعالى: ﴿وَٱتَّبَعُوا۟﴾ حكاية عمن تقدم ذكره وهم اليهود، ثم فيه أقوال:

أحدها: أنهم اليهود الذين كانوا في زمان محمد عليه الصلاة والسلام.

وثانيها: أنهم الذين تقدموا من اليهود.

وثالثها: أنهم الذين كانوا في زمن سليمان عليه السلام من السحرة لأن أكثر اليهود ينكرون نبوة سليمان عليه السلام، ويعدونه من جملة الملوك في الدنيا، فالذين كانوا منهم في زمانه لا يمتنع أن يعتقدوا فيه أنه إنما وجد ذلك الملك العظيم بسبب السحر.

ورابعها: أنه يتناول الكل. وهذا أولى لأنه ليس صرف اللفظ إلى البعض أَوْلى من صرفه إلى غيره؛ إذ لا دليل على التخصيص. قال السدي: لما جاءهم محمد عليه الصلاة والسلام عارضوه بالتوراة فخاصموه بها، فاتفقت التوراة والقرآن، فنبذوا التوراة وأخذوا بكتاب آصف وسحر هاروت وماروت فلم يوافق القرآن، فهذا قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ كِتَٰبَ ٱللَّهِ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ﴾ [البقرة: ١٠١] ثم أخبر عنهم بأنهم اتبعوا كتب السحر.

المسألة الثانية: ذكروا في تفسير: ﴿تَتْلُوا۟﴾ وجوهًا: **أحدها**: أن المراد منه التلاوة والإخبار.

وثانيها: قال أبو مسلم: (تتلو) أي تكذب على ملك سليمان. يقال: تلا عليه، إذا كذب. وتلا عنه، إذا صدق. وإذا أبهم جاز الأمران. والأقرب هو الأول لأن التلاوة حقيقة في الخبر، إلا أن المخبر يقال في خبره إذا كان كذبًا: إنه تلا فلان وإنه قد تلا على فلان. ليميز بينه وبين الصدق الذي لا يقال فيه: روي عن فلان، بل يقال: روي عن فلان وأخبر عن فلان وتلا عن فلان. وذلك لا يليق إلا بالإخبار والتلاوة، ولا يمتنع أن يكون الذي كانوا يخبرون به عن سليمان مما يتلى ويقرأ فيجتمع فيه كل الأوصاف.

المسألة الثالثة: اختلفوا في الشياطين: فقيل: المراد شياطين الجن. وهو قول الأكثرين، وقيل: شياطين الإنس. وهو قول المتكلمين من المعتزلة، وقيل: هم شياطين الإنس والجن معًا.

أما الذين حملوه على شياطين الجن قالوا: إن الشياطين كانوا يسترقون السمع ثم يضمون إلى ما سمعوا أكاذيب يلفقونها ويلقونها إلى الكهنة، وقد دونوها في كتب يقرءونها ويعلمونها الناس، وفشا ذلك في زمن سليمان عليه السلام حتى قالوا: (إن الجن تعلم الغيب) وكانوا يقولون: (هذا علم سليمان وما تم له ملكه إلا بهذا العلم، وبه يسخر الجن والإنس والريح التي تجري بأمره).

وأما الذين حملوه على شياطين الإنس قالوا: روي في الخبر أن سليمان عليه السلام كان قد دفن كثيرًا من العلوم التي خصه الله تعالى بها تحت سرير ملكه؛ حرصًا على أنه إن هلك الظاهر منها يبقى ذلك المدفون، فلما مضت مدة على ذلك توصل قوم من المنافقين إلى أن كتبوا في خلال ذلك أشياء من السحر تناسب تلك الأشياء من بعض الوجوه، ثم بعد موته واطلاع الناس

على تلك الكتب أوهموا الناس أنه من عمل سليمان، وأنه ما وصل إلى ما وصل إليه إلا بسبب هذه الأشياء فهذا معنى: (ما تتلو الشياطين).

واحتج القائلون بهذا الوجه على فساد القول الأول بأن شياطين الجن لو قدروا على تغيير كتب الأنبياء وشرائعهم بحيث يبقى ذلك التحريف محققًا فيما بين الناس، لارتفع الوثوق عن جميع الشرائع وذلك يفضي إلى الطعن في كل الأديان.

فإن قيل: إذا جوزتم ذلك على شياطين الإنس فلمَ لا يجوز مثله على شياطين الجن؟

قلنا: الفرق أن الذي يفعله الإنسان لا بد وأن يظهر من بعض الوجوه، أما لو جوزنا هذا الافتعال من الجن وهو أن تزيد في كتب سليمان بخط مثل خط سليمان فإنه لا يظهر ذلك ويبقى مخفيًا، فيفضي إلى الطعن في جميع الأديان.

المسألة الرابعة: أما قوله: ﴿عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَ﴾ فقيل: في ملك سليمان، عن ابن جريج، وقيل: على عهد ملك سليمان. والأقرب أن يكون المراد: واتبعوا ما تتلو الشياطين افتراء على ملك سليمان. لأنهم كانوا يقرءون من كتب السحر ويقولون: إن سليمان إنما وجد ذلك الملك بسبب هذا العلم، فكانت تلاوتهم لتلك الكتب كالافتراء على ملك سليمان.

المسألة الخامسة: اختلفوا في المراد بملك سليمان: فقال القاضي: إن ملك سليمان هو النبوة، أو يدخل فيه النبوة وتحت النبوة الكتاب المنزل عليه والشريعة. وإذا صح ذلك ثم أخرج القوم صحيفة فيها ضروب السحر وقد دفنوها تحت سرير ملكه، ثم أخرجوها بعد موته وأوهموا أنها من جهته، صار ذلك منهم تقولاً على ملكه في الحقيقة.

والأصح عندي أن يقال: إن القوم لما ادعوا أن سليمان إنما وجد تلك المملكة بسبب ذلك العلم، كان ذلك الادعاء كالافتراء على ملك سليمان.

المسألة السادسة: السبب في أنهم أضافوا السحر إلى سليمان عليه السلام وجوه:

أحدها: أنهم أضافوا السحر إلى سليمان تفخيمًا لشأنه وتعظيمًا لأمره وترغيبًا للقوم في قَبول ذلك منهم.

وثانيها: أن اليهود ما كانوا يُقرون بنبوة سليمان بل كانوا يقولون: إنما وجد ذلك المُلك بسبب السحر.

وثالثها: أن الله تعالى لما سخر الجن لسليمان فكان يخالطهم ويستفيد منهم أسرارًا عجيبة، فغلب على الظنون أنه عليه الصلاة والسلام استفاد السحر منهم.

أما قوله تعالى: ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ﴾ فهذا تنزيه له عليه السلام عن الكفر، وذلك يدل على أن القوم نسبوه إلى الكفر والسحر، **قيل: فيه أشياء:**

أحدها: ما روي عن بعض أحبار اليهود أنهم قالوا: ألا تعجبون من محمد يزعم أن سليمان كان نبيًا وما كان إلا ساحرًا؟! فأنزل الله هذه الآية.

وثانيها: أن السحرة من اليهود زعموا أنهم أخذوا السحر عن سليمان، فنزهه الله تعالى منه.

وثالثها: أن قومًا زعموا أن قِوام مُلكه كان بالسحر، فبرأه الله منه لأن كونه نبيًّا ينافي كونه ساحرًا كافرًا.

ثم بَيَّن تعالى أن الذي برأه منه لاصق بغيره فقال: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ﴾ يشير به إلى ما تقدم ذكره ممن اتخذ السحر كالحرفة لنفسه وينسبه إلى سليمان، ثم بَيَّن تعالى ما به كفروا فقد كان يجوز أن يتوهم أنهم ما كفروا أولاً بالسحر، فقال تعالى: ﴿يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ﴾.

واعلم أن الكلام في السحر يقع من وجوه.

المسألة الأولى: في البحث عنه بحسب اللغة فنقول: ذكر أهل اللغة أنه في الأصل عبارة عما لَطُف وخفي سببه، والسحر بالنصب هو الغذاء لخفائه ولطف مجاريه، قال لبيد:

وَنُسحَرُ بِالطَّعامِ وَبِالشَرابِ

قيل فيه وجهان: أحدهما: أنا نعلل ونخدع كالمسحور المخدوع. **والآخر:** نغذي. وأي الوجهين كان فمعناه الخفاء.

وقال:

فَإِن تَسأَلينا فيمَ نَحنُ فَإِنَّنا ... عَصافيرُ مِن هَذا الأَنامِ المُسَحَّرِ

وهذا البيت يحتمل من المعنى ما احتمله الأول، ويحتمل أيضًا أن يريد بالمسحر أنه ذو سحر، والسحر هو الرئة وما تعلق بالحلقوم، وهذا أيضًا يرجع إلى معنى الخفاء، ومنه قول عائشة رضي الله عنها: (تُوُفِّيَ رَسُولُ اللَّه صلى اللهُ عليه وسلم بَيْنَ سَحْرِي وَنَحْرِي) (١)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مِنَ ٱلْمُسَحَّرِينَ﴾ [الشعراء: ١٥٣]، يعني من المخلوقين الذي يطعم ويشرب. يدل عليه قولهم: ﴿مَآ أَنتَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا﴾ [الشعراء: ١٥٤]ويحتمل أنه ذو سحر مثلنا. وقال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام أنه قال للسحرة: ﴿مَا جِئْتُم بِهِ ٱلسِّحْرُ إِنَّ ٱللَّهَ سَيُبْطِلُهُۥٓ﴾ [يونس: ٨١]وقال: ﴿فَلَمَّآ أَلْقَوْاْ سَحَرُوٓاْ أَعْيُنَ ٱلنَّاسِ وَٱسْتَرْهَبُوهُمْ﴾ [الأعراف: ١١٦]فهذا هو معنى السحر في أصل اللغة.

المسألة الثانية: اعلم أن لفظ السحر في عرف الشرع مختص بكل أمر يخفى سببه، ويتخيل على غير حقيقته، ويجري مجرى التمويه والخداع، ومتى أُطلق ولم يقيد أفاد ذم فاعله. قال تعالى: ﴿سَحَرُوٓاْ أَعْيُنَ ٱلنَّاسِ﴾ [الأعراف: ٦٦]يعني موهوا عليهم حتى ظنوا أن حبالهم وعصيهم تسعى، وقال تعالى: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾ [طه: ٦٦]وقد يستعمل مقيدًا فيما يُمدح ويُحمد، روي أنه قدم على رسول الله ﷺ الزبرقان بن بدر وعمرو بن الأهتم، فقال لعمرو:

---

(١) **صحيح**: أخرجه البخاري في كتاب (الجنائز)، باب: (ما جاء في قبر النبي ﷺ) (١/ ٤٦٨) حديث رقم (١٣٢٣)، وأحمد في (مسنده) (٦/ ١٢١)، حديث رقم (٢٤٩٤٩) كلاهما من طريق هشام عن عروة عن عائشة... به.

«خَبِّرْنِي عَنِ الزِّبْرِقَانِ» . فقال: مطاع في ناديه شديد العارضة مانع لما وراء ظهره . فقال الزبرقان: هو والله يعلم أني أفضل منه . فقال عمرو: إنه زمن المروءة ضيق العطن أحمق الأب لئيم الخال!! يا رسول الله، صدقتُ فيهما: أرضاني فقلت أحسن ما علمت، وأسخطني فقلت أسوأ ما علمت!! فقال رسول الله ﷺ: «إِنَّ مِنَ البَيَانِ لَسِحْرًا»[1] فسمى النبي ﷺ بعض البيان سحرًا لأن صاحبه يوضح الشيء المشكل ويكشف عن حقيقته بحسن بيانه وبليغ عبارته .

فإن قيل: كيف يجوز أن يسمى ما يوضح الحق وينبئ عنه سحرًا؟ وهذا القائل إنما قصد إظهار الخفي لا إخفاء الظاهر، ولفظ السحر إنما يفيد إخفاء الظاهر؟

قلنا: إنما سماه سحرًا لوجهين: **الأول:** أن ذلك القدر للطفه وحسنه استمال القلوب، فأشبه السحر الذي يستميل القلوب، فمن هذا الوجه سمي سحرًا، لا من الوجه الذي ظننت . **الثاني:** أن المقتدر على البيان يكون قادرًا على تحسين ما يكون قبيحًا وتقبيح ما يكون حسنًا؛ فذلك يشبه السحر من هذا الوجه .

المسألة الثالثة: في أقسام السحر: اعلم أن السحر على أقسام. الأول: سحر الكلدانيين والكسدانيين الذين كانوا في قديم الدهر، وهم قوم يعبدون الكواكب، ويزعمون أنها هي المدبرة لهذا العالم، ومنها تصدر الخيرات والشرور والسعادة والنحوسة، وهم الذين بعث الله تعالى إبراهيم عليه السلام مبطلاً لمقالتهم ورادًّا عليهم في مذهبهم .

أما المعتزلة فقد اتفقت كلمتهم على أن غير الله تعالى لا يقدر على خلق الجسم والحياة واللون والطعم، واحتجوا بوجوه ذكرها القاضي ولخصها في تفسيره وفي سائر كتبه، **ونحن ننقل تلك الوجوه وننظر فيها:**

أولها: - وهو النكتة العقلية التي عليها يعولون - أن كل ما سوى الله إما متحيز وإما قائم بالمتحيز، فلو كان غير الله فاعلاً للجسم والحياة لكان ذلك الغير متحيزًا، وذلك المتحيز لا بد وأن يكون قادرًا بالقدرة؛ إذ لو كان قادرًا لذاته لكان كل جسم كذلك، بِناء على أن الأجسام متماثلة لكن القادر بالقدرة لا يصح منه فعل الجسم والحياة، ويدل عليه وجهان:

الأول: أن العلم الضروري حاصل بأن الواحد منا لا يقدر على خلق الجسم والحياة ابتداء، فقدرتنا مشتركة في امتناع ذلك عليها، فهذا الامتناع حكم مشترك فلا بد له من علة مشتركة، ولا مشترك هاهنا إلا كوننا قادرين بالقدرة، وإذا ثبت هذا وجب فيمن كان قادرًا بالقدرة أن يتعذر عليه فعل الجسم والحياة .

---

(١) **إسناده ضعيف جدًا:** أخرجه الجصاص في (أحكام القرآن) (١/ ٥١)، من طريق سليمان بن حرب قال حدثنا حماد بن زيد عن محمد بن الزبير قال: قدم على رسول الله ﷺ الزبرقان بن بدر . . . وساق القصة، وهذا إسناد ضعيف جدًّا وفيه علتان: الأولى: محمد بن الزبير قال الحافظ: متروك ثم هو مرسل أو معضل فمحمد هذا المتروك من صغار التابعين وأما قوله (إن من البيان لسحرًا) فهو في الصحيحين .

الثاني: أن هذه القدرة التي لنا لا شك أن بعضها يخالف بعضًا، فلو قَدَّرنا قدرة صالحة لخلق الجسم والحياة لم تكن مخالفتها لهذه القدرة أشد من مخالفة بعض هذه القدرة للبعض، فلو كفى ذلك القدر من المخالفة في صلاحيتها لخلق الجسم والحياة، لوجب في هذه القدرة أن يخالف بعضها بعضًا، وأن تكون صالحة لخلق الجسم والحياة، ولما لم يكن كذلك علمنا أن القادر بالقدرة لا يقدر على خلق الجسم والحياة.

وثانيها: أنا لو جوزنا ذلك لَتعذَّر الاستدلال بالمعجزات على النبوات؛ لأنا لو جوزنا استحداث الخوارق بواسطة تمزيج القوى السماوية بالقوى الأرضية، لم يمكنا القطع بأن هذه الخوارق التي ظهرت على أيدي الأنبياء عليهم السلام صدرت عن الله تعالى، بل يجوز فيها أنهم أتوا بها من طريق السحر، وحينئذٍ يبطل القول بالنبوات من كل الوجوه.

وثالثها: أنا لو جوزنا أن يكون في الناس من يقدر على خلق الجسم والحياة والألوان، لقدر ذلك الإنسان على تحصيل الأموال العظيمة من غير تعب، لكنا نرى من يدعي السحر متوصلاً إلى اكتساب الحقير من المال بجهد جهيد، فعلمنا كذبه، وبهذا الطريق نعلم فساد ما يدعيه قوم من الكيمياء؛ لأنا نقول: لو أمكنهم ببعض الأدوية أن يقلبوا غير الذهب ذهبًا لكان إما أن يمكنهم ذلك بالقليل من الأموال، فكان ينبغي أن يغنوا أنفسهم بذلك عن المشقة والذلة، أو لا يمكنهم إلا بالآلات العظام والأموال الخطيرة، فكان يجب أن يظهروا ذلك للملوك المتمكنين من ذلك، بل كان يجب أن يفطن الملوك لذلك لأنه أنفع لهم من فتح البلاد الذي لا يتم إلا بإخراج الأموال والكنوز، وفي علمنا بانصراف النفوس والهمم عن ذلك دلالة على فساد هذا القول.

قال القاضي: فثبت بهذه الجملة أن الساحر لا يصح أن يكون فاعلاً لشيء من ذلك.

واعلم أن هذه الدلائل ضعيفة جدًا: أما الوجه الأول فنقول: ما الدليل على أن كل ما سوى الله إما أن يكون متحيزًا، وإما قائمًا بالمتحيز، أمَا علمتم أن الفلاسفة مُصِرون على إثبات العقول والنفوس الفلكية والنفوس الناطقة، وزعموا أنها في أنفسها ليست بمتحيزة ولا قائمة بالمتحيز، فما الدليل على فساد القول بهذا؟ فإن قالوا: لو وُجد موجود هكذا لزم أن يكون مثلاً لله تعالى!! قلنا: لا نُسلِّم ذلك لأن الاشتراك في الأسلوب لا يقتضي الاشتراك في الماهية، سلَّمنا ذلك لكن لـمَ لا يجوز أن يكون بعض الأجسام يقدر على ذلك لذاته؟ قوله: الأجسام متماثلة، فلو كان جسم كذلك لكان كل جسم كذلك. قلنا: ما الدليل على تماثل الأجسام؟ فإن قالوا: إنه لا معنى للجسم إلا الممتد في الجهات، الشاغل للأحياز، ولا تفاوت بينها في هذا المعنى. قلنا: الامتداد في الجهات والشغل للأحياز صفة من صفاتها ولازم من لوازمها، ولا يبعد أن تكون الأشياء المختلفة في الماهية مشتركة في بعض اللوازم، سلَّمنا أنه يجب أن يكون قادرًا بالقدرة، فلمَ قلتم: إن القادر بالقدرة لا يصح منه خلق الجسم والحياة؟ قوله: لأن القدرة التي لنا مشتركة في هذا الامتناع وهذا الامتناع حكم مشترك، فلا بد له من علة مشتركة، ولا مشترك سوى كوننا

قادرين بالقدرة. قلنا: هذه المقدمات بأسرها ممنوعة، فلا نسلِّم أن الامتناع حكم معلل؛ وذلك لأن الامتناع عدمي والعدم لا يعلل، سلَّمنا أنه أمر وجودي، ولكن من مذهبهم أن كثيرًا من الأحكام لا يعلل، فلمَ لا يجوز أن يكون الأمر هاهنا كذلك؟! سلَّمنا أنه معلل، فلمَ قلتم: إن الحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة، أليس أن القبح حصل في الظلم معللاً بكونه ظلمًا وفي الكذب بكونه كذبًا، وفي الجهل بكونه جهلاً؟ سلَّمنا أنه لا بد من علة مشتركة، لكن لا نسلِّم أنه لا مشترك إلا كوننا قادرين بالقدرة، فلمَ لا يجوز أن تكون هذه القدرة التي لنا مشتركة في وصف معين وتلك القدرة التي تصلح لخلق الجسم تكون خارجة عن ذلك الوصف، فما الدليل على أن الأمر ليس كذلك؟ وأما الوجه الأول: - وهو أنه ليست مخالفة تلك القدرة لبعض القدر أشد من مخالفة بعض هذه القدر للبعض - فنقول: هذا ضعيف؛ لأنا لا نعلل صلاحيتها لخلق الجسم بكونها مخالفة لهذه القدر، بل لخصوصيتها المعينة التي لأجلها خالفت سائر القُدَر، وتلك الخصوصية معلوم أنها غير حاصلة في سائر القُدَر. ونظير ما ذكروه أن يقال: ليست مخالفة الصوت للبياض بأشد من مخالفة السواد للبياض، فلو كانت تلك المخالفة مانعة للصوت من صحة أن يرى لوجب لكون السواد مخالفًا للبياض أن يمتنع رؤيته.

ولما كان هذا الكلام فاسدًا فكذا ما قالوه، والعجب من القاضي أنه لما حكى هذه الوجوه عن الأشعرية في مسألة الرؤية وزيفها بهذه الأسئلة، ثم إنه نفسه تمسك بها في هذه المسألة التي هي الأصل في إثبات النبوة والرد على من أثبت متوسطًا بين الله وبيننا.

أما الوجه الثاني وهو أن القول بصحة النبوات لا يبقى مع تجويز هذا الأصل - فنقول: إما أن يكون القول بصحة النبوات متفرعًا على فساد هذه القاعدة أو لا يكون: فإن كان الأول امتنع فساد هذا الأصل بالبناء على صحة النبوات، وإلا وقع الدَّوْر، وإن كان الثاني فقد سقط هذا الكلام بالكلية.

وأما الوجه الثالث: فلقائل أن يقول: الكلام في الإمكان غير، ونحن لا نقول بأن هذه الحالة حاصلة لكل أحد بل هذه الحالة لا تحصل للبشر إلا في الأعصار المتباعدة، فكيف يلزمنا ما ذكرتموه؟ **فهذا هو الكلام في النوع الأول من السحر.**

النوع الثاني من السحر: سحر أصحاب الأوهام والنفس القوية، قالوا: اختلف الناس في أن الذي يشير إليه كل أحد بقوله: (أنا) ما هو؟ فمن الناس من يقول: إنه هو هذه البنية. ومنهم من يقول: إنه جسم صار في هذه البنية. ومنهم من يقول بأنه موجود وليس بجسم ولا بجسماني.

أما إذا قلنا: (إن الإنسان هو هذه البنية) فلا شك أن هذه البنية مركبة من الأخلاط الأربعة، فلمَ لا يجوز أن يتفق في بعض الأعصار الباردة أن يكون مزاجه مزاجًا من الأمزجة في ناحية من النواحي يقتضي القدرة على خلق الجسم والعلم بالأمور الغائبة عنا والمتعذرة؟! وهكذا الكلام إذا قلنا: (الإنسان جسم سارٍ في هذه البنية) أما إذا قلنا: (إن الإنسان هو النفس) فلمَ لا يجوز أن يقال: النفوس مختلفة فيتفق في بعض النفوس إن كانت لذاتها قادرة على هذه الحوادث الغريبة

مطلعة على الأسرار الغائبة، فهذا الاحتمال مما لم تقم دلالة على فساده سوى الوجوه المتقدمة، وقد بان بطلانها، ثم الذي يؤكد هذا الاحتمال وجوه:

أولها: أن الجذع الذي يتمكن الإنسان من المشي عليه لو كان موضوعًا على الأرض - لا يمكنه المشي عليه لو كان كالجسر على هاوية تحته، وما ذاك إلا أن تخيل السقوط متى قوي أوجبه.

وثانيها: اجتمعت الأطباء على نهي المرعوف عن النظر إلى الأشياء الحمر، والمصروع عن النظر إلى الأشياء القوية اللمعان والدوران، وما ذاك إلا أن النفوس خُلقت مطيعة للأوهام.

وثالثها: حكى صاحب الشفاء عن (أرسطو) في طبائع الحيوان: أن الدجاجة إذ تشبهت كثيرًا بالديكة في الصوت وفي الحراب مع الديكة نبت على ساقها مثل الشيء النابت على ساق الديك. ثم قال صاحب الشفاء: وهذا يدل على أن الأحوال الجسمانية تابعة للأحوال النفسانية.

ورابعها: أجمعت الأمم على أن الدعاء اللساني الخالي عن الطلب النفساني - قليل العمل عديم الأثر، فدل ذلك على أن للهمم والنفوس آثارًا، وهذا الاتفاق غير مختص بمسألة معينة وحكمة مخصوصة.

وخامسها: أنك لو أنصفت لعلمت أن المبادئ القريبة للأفعال الحيوانية ليست إلا التصورات النفسانية؛ لأن القوة المحركة المغروزة في العضلات صالحة للفعل وتركه أو ضده، ولن يترجح أحد الطرفين على الآخر إلا لمرجح، وما ذاك إلا تصور كون الفعل جميلاً أو لذيذًا، أو تصور كونه قبيحًا أو مؤلمًا، فتلك التصورات هي المبادئ لصيرورة القوى العضلية مبادئ للفعل لوجود الأفعال بعد أن كانت كذلك بالقوة، وإذا كانت هذه التصورات هي المبادئ لمبادئ هذه الأفعال فأي استبعاد في كونها مبادئ لأفعال أنفسها وإلغاء الواسطة عن درجة الاعتبار؟!

وسادسها: التجرِبة والعِيان شاهدان بأن هذه التصورات مبادئ قريبة لحدوث الكيفيات في الأبدان، فإن الغضبان تشتد سخونة مزاجه حتى إنه يفيده سخونة قوية.

يحكى أن بعض الملوك عَرَض له فالج فأعيا الأطباء مزاولة علاجه، فدخل عليه بعض الحذاق منهم على حين غفلة منه وشافهه بالشتم والقدح في العِرْض، فاشتد غضب الملك وقفز من مرقده قفزة اضطرارية؛ لما ناله من شدة ذلك الكلام، فزالت تلك العلة المزمنة والمرضة المهلكة.

وإذا جاز كون التصورات مبادئ لحدوث الحوادث في البدن فأي استبعاد من كونها مبادىء لحدوث الحوادث خارج البدن؟!

وسابعها: أن الإصابة بالعين أمر قد اتفق عليه العقلاء وذلك أيضًا يحقق إمكان ما قلناه.

إذا عرفت هذا فنقول: النفوس التي تفعل هذه الأفاعيل قد تكون قوية جدًا فتستغني في هذه الأفعال عن الاستعانة بالآلات والأدوات، وقد تكون ضعيفة فتحتاج إلى الاستعانة بهذه الآلات،

وتحقيقه أن النفس إذا كانت مستعلية على البدن شديدة الانجذاب إلى عالم (السماء) كانت كأنها روح من الأرواح السماوية، فكانت قوية على التأثير في مواد هذا العالم، أما إذا كانت ضعيفة شديدة التعلق بهذه اللذات البدنية، فحينئذٍ لا يكون لها تصرف ألبتة إلا في هذه البدن، فإذا أراد هذا الإنسان صيرورتها بحيث يتعدى تأثير من بدنها إلى بدن آخر، اتخذ تمثال ذلك الغير ووضعه عند الحس، واشتغل الحس به فيتبعه الخيال عليه وأقبلت النفس الناطقة عليه، فقويت التأثيرات النفسانية والتصرفات الروحانية؛ ولذلك أجمعت الأمم على أنه لا بد لمزاولة هذه الأعمال من انقطاع المألوفات والمشتهيات وتقليل الغذاء، والانقطاع عن مخالطة الخلق، وكلما كانت هذه الأمور أتم كان ذلك التأثير أقوى، فإذا اتفق أن كانت النفس مناسبة لهذا الأمر نظرًا إلى ماهيتها وخاصيتها عَظُم التأثير، والسبب المتعين فيه أن النفس إذا اشتغلت بالجانب الأول أشغلت جميع قوتها في ذلك الفعل، وإذا اشتغلت بالأفعال الكثيرة تفرقت قوتها وتوزعت على تلك الأفعال، فتصل إلى كل واحد من تلك الأفعال شعبة من تلك القوة وجدول من ذلك النهر؛ ولذلك نرى أن إنسانين يستويان في قوة الخاطر إذا اشتغل أحدهما بصناعة واحدة واشتغل الآخر بصناعتين. فإن (ذا الفن) الواحد يكون أقوى من ذي الفنين، ومَن حاول الوقوف على حقيقة مسألة من المسائل فإنه حال تفكره فيها لا بد وأن يفرغ خاطره عما عداها، فإنه عند تفريغ الخاطر يتوجه الخاطر بكليته إليه، فيكون الفعل أسهل وأحسن، وإذا كان كذلك فإذا كان الإنسان مشغول الهم والهمة بقضاء اللذات وتحصيل الشهوات، كانت القوة النفسانية مشغولة بها مستغرقة فيها، فلا يكون انجذابها إلى تحصيل الفعل الغريب الذي يحاوله انجذابًا قويًّا، لا سيما وهاهنا آفة أخرى وهي أن مثل هذه النفس قد اعتادت الاشتغال باللذات من أول أمرها إلى آخره، ولم تشتغل قط باستحداث هذه الأفعال الغريبة، فهي بالطبع حَنون إلى الأول عَزوف إلى الثاني، فإذا وجدت مطلوبها من النمط الأول فأنى تلتفت إلى الجانب الآخر؟ فقد ظهر من هذا أن مزاولة هذه الأعمال لا تتأتى إلا مع التجرد عن الأحوال الجسمانية وترك مخالطة الخلق والإقبال بالكلية على عالم الصفاء والأرواح. وأما الرقى فإن كانت معلومة فالأمر فيها ظاهر؛ لأن الغرض منها أن حس البصر كما شغلناه بالأمور المناسبة لذلك الغرض، فحس السمع نشغله أيضًا بالأمور المناسبة لذلك الغرض، فإن الحواس متى تطابقت على التوجه إلى الغرض الواحد كان توجه النفس إليه حينئذٍ أقوى، وأما إن كانت بألفاظ غير معلومة حصلت للنفس هناك حالة شبيهة بالحيرة والدهشة، فإن الإنسان إذا اعتقد أن هذه الكلمات إنما تُقرأ للاستعانة بشيء من الأمور الروحانية ولا يدري كيفية تلك الاستعانة، حصلت للنفس هناك حالة شبيهة بالحيرة والدهشة، ويحصل للنفس في أثناء ذلك انقطاع عن المحسوسات وإقبال على ذلك الفعل وجد عظيم، فيقوى التأثير النفساني فيحصل الغرض، وهكذا القول في الدخن.

قالوا: فقد ثبت أن هذا القدر من القوة النفسانية مشتغل بالتأثير، فإن انضم إليه النوع الأول

من السحر - وهو الاستعانة بالكواكب وتأثيراتها - عَظُم التأثير، بل هاهنا نوعان آخران: **الأول:** أن النفوس التي فارقت الأبدان قد يكون فيها ما هو شديد المشابهة لهذه النفوس في قوتها وفي تأثيراتها، فإذا صارت تلك النفوس صافية لم يبعد أن ينجذب إليها ما يشابهها من النفوس المفارقة، ويحصل لتلك النفوس نوع ما من التعلق بهذا البدن، فتتعاضد النفوس الكثيرة على ذلك الفعل، وإذا كملت القوة تزايدت قوى التأثير. **الثاني:** أن هذه النفوس الناطقة إذا صارت صافية عن الكدورات البدنية، صارت قابلة للأنوار الفائضة من الأرواح السماوية والنفوس الفلكية، فتقوى هذه النفوس بأنوار تلك الأرواح، فتقوى على أمور غريبة خارقة للعادة. **فهذا شرح سحر أصحاب الأوهام والرقى.**

النوع الثالث من السحر: الاستعانة بالأرواح الأرضية، واعلم أن القول بالجن مما أنكره بعض المتأخرين من الفلاسفة والمعتزلة، أما أكابر الفلاسفة فإنهم ما أنكروا القول به إلا أنهم سموها بالأرواح الأرضية، وهي في أنفسها مختلفة، منها خَيِّرة ومنها شريرة، فالخيرة هم مؤمنو الجن والشريرة هم كفار الجن وشياطينهم: ثم قال الخلف منهم: هذه الأرواح جواهر قائمة بأنفسها، لا متحيزة ولا حالة في المتحيز، وهي قادرة عالمة مدركة للجزئيات، واتصال النفوس الناطقة بها أسهل من اتصالها بالأرواح السماوية، إلا أن القوة الحاصلة للنفوس الناطقة بسبب اتصالها بهذه الأرواح الأرضية - أضعف من القوة الحاصلة إليها بسبب اتصالها بتلك الأرواح السماوية، أما أن الاتصال أسهل فلأن المناسبة بين نفوسنا وبين هذه الأرواح الأرضية أسهل، ولأن المشابهة والمشاكلة بينهما أتم وأشد من المشاكلة بين نفوسنا وبين الأرواح السماوية، وأما أن القوة بسبب الاتصال بالأرواح السماوية أقوى، فلأن الأرواح السماوية هي بالنسبة إلى الأرواح الأرضية كالشمس بالنسبة إلى الشعلة، والبحر بالنسبة إلى القطرة، والسلطان بالنسبة إلى الرعية.

قالوا: وهذه الأشياء وإن لم يقم على وجودها برهان قاهر، فلا أقل من الاحتمال والإمكان، ثم إن أصحاب الصنعة وأرباب التجربة شاهدوا أن الاتصال بهذه الأرواح الأرضية يحصل بأعمال سهلة قليلة من الرقى والدخن والتجريد، فهذا النوع هو المسمى بالعزائم وعمل تسخير الجن.

النوع الرابع من السحر: التخييلات والأخذ بالعيون، وهذا الأخذ مبني على مقدمات:

إحداها: أن أغلاط البصر كثيرة، فإن راكب السفينة إذا نظر إلى الشط رأى السفينة واقفة والشط متحركًا. وذلك يدل على أن الساكن يُرى متحركًا والمتحرك يُرى ساكنًا، والقطرة النازلة تُرى خطًّا مستقيمًا، والذبالة التي تدار بسرعة تُرى دائرة، والعنبة تُرى في الماء كبيرة كالإجاصة، والشخص الصغير يُرى في الضباب عظيمًا، وكبخار الأرض الذي يريك قرص الشمس عند طلوعها عظيمًا، فإذا فارقته وارتفعت عنه صغرت، وأما رؤية العظيم من البعيد صغيرًا فظاهر.

فهذه الأشياء قد هدت العقول إلى أن القوة الباصرة قد تبصر الشيء على خلاف ما هو عليه في الجملة لبعض الأسباب العارضة.

وثانيها: أن القوة الباصرة إنما تقف على المحسوسات وقوفًا تامًا إذا أدركت المحسوس في زمان له مقدار ما، فأما إذا أدركت المحسوس في زمان صغير جدًا ثم أدركت بعده محسوسًا آخر وهكذا، فإنه يختلط البعض بالبعض ولا يتميز بعض المحسوسات عن البعض، ولذلك فإن الرحى إذا أخرجت من مركزها إلى محيطها خطوطًا كثيرة بألوان مختلفة ثم استدارت، فإن الحس يرى لونًا واحدًا كأنه مركب من كل تلك الألوان.

وثالثها: أن النفس إذا كانت مشغولة بشيء، فربما حضر عند الحس شيء آخر ولا يشعر الحس به ألبتة، كما أن الإنسان عند دخوله على السلطان قد يلقاه إنسان آخر ويتكلم معه، فلا يعرفه ولا يفهم كلامه، لما أن قلبه مشغول بشيء آخر، وكذا الناظر في المرآة فإنه ربما قصد أن يرى قذاة في عينه فيراها ولا يرى ما هو أكبر منها، إن كان بوجهه أثر أو بجبهته أو بسائر أعضائه التي تقابل المرآة، وربما قصد أن يرى سطح المرآة هل هو مستوٍ أم لا؟ فلا يرى شيئًا مما في المرآة.

إذا عرفت هذه المقدمات سهل عند ذلك تصور كيفية هذا النوع من السحر، وذلك لأن المشعبذ الحاذق يُظهر عمل شيء يشغل أذهان الناظرين به ويأخذ عيونهم إليه، حتى إذا استغرقهم الشغل بذلك الشيء والتحديق نحوه، عَمِل شيئًا آخر عملاً بسرعة شديدة، فيبقى ذلك العمل خفيًا لتفاوت الشيئين، أحدهما: اشتغالهم بالأمر الأول. والثاني: سرعة الإتيان بهذا العمل الثاني. وحينئذٍ يظهر لهم شيء آخر غير ما انتظروه فيتعجبون منه جدًا، ولو أنه سكت ولم يتكلم بما يصرف الخواطر إلى ضد ما يريد أن يعمله ولم تتحرك النفوس والأوهام إلى غير ما يريد إخراجه، لفطن الناظرون لكل ما يفعله، فهذا هو المراد من قولهم: (إن المشعبذ يأخذ بالعيون) لأنه بالحقيقة يأخذ العيون إلى غير الجهة التي يحتال فيها، وكلما كان أَخْذه للعيون والخواطر وجَذْبه لها إلى سوى مقصوده أقوى، كان أحذق في عمله، وكلما كانت الأحوال التي تفيد حس البصر نوعًا من أنواع الخلل أشد، كان هذا العمل أحسن، مثل أن يجلس المشعبذ في موضع مضيء جدًا، فإن الضوء يفيد البصر كلالاً واختلالاً، وكذا الظلمة الشديدة، وكذلك الألوان المشرقة القوية تفيد البصر كلالاً واختلالاً، والألوان المظلمة قلما تقف القوة الباصرة على أحوالها، فهذا مجامع القول في هذا النوع من السحر.

النوع الخامس من السحر: الأعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات المركبة على النسب الهندسية تارة وعلى ضروب الخيلاء أخرى، مثل: فارسين يقتتلان فيقتل أحدهما الآخر، وكفارس على فرس في يده بوق، كلما مضت ساعة من النهار ضرب البوق من غير أن يمسه أحد، ومنها الصور التي يصورها الروم والهند حتى لا يفرق الناظر بينها وبين الإنسان، حتى يصوروها ضاحكة وباكية، حتى يفرق فيها ضحك السرور وبين ضحك الخجل، وضحك الشامت.

فهذه الوجوه من لطيف أمور المخايل، وكان سحر سحرة فرعون من هذا الضرب، ومن هذا الباب تركيب صندوق الساعات، ويندرج في هذا الباب علم جر الأثقال وهو أن يجر ثقيلاً عظيمًا بآلة خفيفة سهلة، وهذا في الحقيقة لا ينبغي أن يعد من باب السحر لأن لها أسبابًا معلومة نفيسة من اطلع عليها قدر عليها، إلا أن الاطلاع عليها لما كان عسيرًا شديدًا لا يصل إليه إلا الفرد بعد الفرد، لا جرم عد أهل الظاهر ذلك من باب السحر، ومن هذا الباب عمل (أرجعيانوس الموسيقار) في هيكل أورشليم العتيق عند تجديده إياه، وذلك أنه اتفق له أنه كان مجتازًا بفلاة من الأرض فوجد فيها فرخًا من فراخ البراصل - والبراصل هو طائر عطوف - وكان يصفر صفيرًا حزينًا بخلاف سائر البراصل، وكانت البراصل تجيئه بلطائف الزيتون فتطرحها عنده فيأكل بعضها عند حاجته ويفضل بعضها عن حاجته، فوقف هذا الموسيقار هناك وتأمل حال ذلك الفرخ، وعلم أن في صفيره المخالف لصفير البراصل ضربًا من التوجع والاستعطاف حتى رقت له الطيور وجاءته بما يأكله، فتلطف بعمل آلة تشبه الصفارة إذا استقبل الريح بها أدت ذلك الصفير، ولم يزل يجرب ذلك حتى وثق بها وجاءته البراصل بالزيتون كما كانت تجيء إلى ذلك الفرخ؛ لأنها تظن أن هناك فرخًا من جنسها، فلما صح له ما أراد أظهر النسك وعمد إلى هيكل أورشليم وسأل عن الليلة التي دفن فيها (أسطرخس) الناسك القيم بعمارة ذلك الهيكل، فأُخبر أنه دفن في أول ليلة من آب، فاتخذ صورة من زجاج مجوف على هيئة البرصلة، ونصبها فوق ذلك الهيكل، وجعل فوق تلك الصورة قبة، وأمَرهم بفتحها في أول آب، وكان يُظهر صوت البرصلة بسبب نفوذ الريح في تلك الصورة، وكانت البراصل تجيء بالزيتون حتى كانت تمتلئ تلك القبة كل يوم من ذلك الزيتون، والناس اعتقدوا أنه من كرامات ذلك المدفون. ويدخل في الباب أنواع كثيرة لا يليق شرحها في هذا الموضع.

النوع السادس من السحر: الاستعانة بخواص الأدوية. مثل أن يجعل في طعامه بعض الأدوية المبلدة المزيلة للعقل والدخن المسكرة نحو دماغ الحمار إذا تناوله الإنسان تبلد عقله وقلت فطنته.

واعلم أنه لا سبيل إلى إنكار الخواص فإن أثر المغناطيس مشاهد، إلا أن الناس قد أكثروا فيه وخلطوا الصدق بالكذب والباطل بالحق.

النوع السابع من السحر: تعليق القلب. وهو أن يدعي الساحر أنه قد عرف الاسم الأعظم وأن الجن يطيعونه وينقادون له في أكثر الأمور، فإذا اتفق أن كان السامع لذلك ضعيف العقل قليل التمييز، اعتقد أنه حق وتعلق قلبه بذلك وحصل في نفسه نوع من الرعب والمخافة، وإذا حصل الخوف ضعفت القوى الحساسة، فحينئذٍ يتمكن الساحر من أن يفعل حينئذٍ ما يشاء. وإن من جرب الأمور وعرف أحوال أهل العلم علم أن لتعلق القلب أثرًا عظيمًا في تنفيذ الأعمال وإخفاء الأسرار.

النوع الثامن من السحر: السعي بالنميمة والتضريب من وجوه خفيفة لطيفة. وذلك شائع في الناس.

فهذا جملة الكلام في أقسام السحر وشرح أنواعه وأصنافه، والله أعلم.

المسألة الرابعة: في أقوال المسلمين في أن هذه الأنواع هل هي ممكنة أم لا؟

أما المعتزلة فقد اتفقوا على إنكارها إلا النوع المنسوب إلى التخيل والمنسوب إلى إطعام بعض الأدوية المبلدة والمنسوب إلى التضريب والنميمة، فأما الأقسام الخمسة الأول فقد أنكروها، ولعلهم كفَّروا من قال بها وجوزوا وجودها.

وأما أهل السنة فقد جوزوا أن يقدر الساحر على أن يطير في الهواء ويقلب الإنسان حمارًا والحمار إنسانًا، إلا أنهم قالوا: إن الله تعالى هو الخالق لهذه الأشياء عندما يقرأ الساحر رقى مخصوصة وكلمات معينة. فأما أن يكون المؤثر في ذلك الفلك والنجوم فلا.

وأما الفلاسفة والمنجمون والصابئة فقولهم على ما سلف تقريره.

واحتج أصحابنا على فساد قول الصابئة إنه قد ثبت أن العالم محدث فوجب أن يكون موجده قادرًا، والشيء الذي حكم العقل بأنه مقدور إنما يصح أن يكون مقدورًا لكونه ممكنًا، والإمكان قدر مشترك بين كل الممكنات، فإذن كل الممكنات مقدور لله تعالى، ولو وجد شيء من تلك المقدورات بسبب آخر يلزم أن يكون ذلك السبب مزيلاً لتعلق قدرة الله تعالى بذلك المقدور، فيكون الحادث سببًا لعجز الله وهو محال، فثبت أنه يستحيل وقوع شيء من الممكنات إلا بقدرة الله وعنده يبطل كل ما قاله الصابئة. قالوا: إذا ثبت هذا فندعي أنه يمتنع وقوع هذه الخوارق بإجراء العادة عند سحر السحرة، **فقد احتجوا على وقوع هذا النوع من السحر بالقرآن والخبر.**

أما القرآن فقوله تعالى في هذه الآية: ﴿وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾، والاستثناء يدل على حصول الآثار بسببه.

وأما الأخبار فهي واردة عنه ﷺ متواترة وآحادًا:

أحدها: ما روي أنه عليه السلام سُحر، وأن السحر عَمِل فيه حتى قال: «**إِنَّهُ لَيُخَيَّلُ إِلَيَّ أَنِّي أَقُولُ الشَّيْءَ وَأَفْعَلُهُ، وَلَمْ أَقُلْهُ وَلَمْ أَفْعَلْهُ**»[(١)] وأن امرأة يهودية سحرته وجعلت ذلك السحر تحت راعوفة البئر، فلما استخرج ذلك زال عن النبي ﷺ ذلك العارض وأُنزل المعوذتان بسببه.

وثانيها: أن امرأة أتت عائشة رضي الله عنها فقالت لها: إني ساحرة فهل لي من توبة؟ فقالت: وما سحرك؟ فقالت: صرت إلى الموضع الذي فيه هاروت وماروت ببابل لطلب علم السحر فقالا: لي يا أمة الله لا تختاري عذاب الآخرة بأمر الدنيا!! فأبيت، فقالا لي: اذهبي فبولي على ذلك الرماد!! فذهبت لأبول عليه ففكرت في نفسي فقلت: لا أفعل، وجئت إليهما فقلت: قد

---

(١) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (الطب)، باب: (السحر) (٥/ ٢١٧٦) حديث رقم (٥٤٣٣)، ومسلم في (صحيحه) (٤/ ١٧١٩/ ٢١٨٩). كلاهما من طريق هشام عن عائشة... به.

فعلت. فقالا لي: ما رأيتِ لما فعلتِ؟ فقلت: ما رأيت شيئًا. فقالا لي: أنت على رأس أمر فاتقي الله ولا تفعلي!! فأبيت فقالا لي: اذهبي فافعلي. فذهبت ففعلت، فرأيت كأن فارسًا مقنعًا بالحديد قد خرج من فرجي فصعد إلى السماء، فجئتهما فأخبرتهما فقالا: إيمانكِ قد خرج عنكِ وقد أحسنتِ السحر!! فقلت: وما هو؟ قالا: ما تريدين شيئًا فتصوريه في وهمك إلا كان!! فصورت في نفسي حَبًّا من حنطة، فإذا أنا بحَب، فقلت: انزرع فانزرع فخرج من ساعته سنبلاً فقلت: انطحِن فانطحن من ساعته، فقلت: انخبِز فانخبز وأنا لا أريد شيئًا أصوره في نفسي إلا حصل!! فقالت عائشة: ليس لك توبة[(١)].

وثالثها: ما يذكرونه من الحكايات الكثيرة في هذا الباب وهي مشهورة.

أما المعتزلة فقد احتجوا على إنكاره بوجوه: أحدها: قوله تعالى: ﴿وَلَا يُفْلِحُ ٱلسَّاحِرُ حَيْثُ أَتَىٰ﴾ [طه: ٦٩]. **وثانيها:** قوله تعالى في وصف محمد ﷺ: ﴿وَقَالَ ٱلظَّٰلِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا﴾ [الفرقان: ٨] ولو صار عليه السلام مسحورًا لما استحقوا الذم بسبب هذا القول. **وثالثها:** أنه لو جاز ذلك من السحر فكيف يتميز المعجز عن السحر؟! ثم قالوا: هذه الدلائل يقينية والأخبار التي ذكرتموها من باب الآحاد فلا تصلح معارضة لهذه الدلائل.

المسألة الخامسة: في أن العلم بالسحر غير قبيح ولا محظور: اتفق المحققون على ذلك لأن العلم لذاته شريف، وأيضًا لعموم قوله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩] ولأن السحر لو لم يكن يُعلم لما أمكن الفرق بينه وبين المعجز، والعلم بكون المعجز معجزًا واجب وما يتوقف الواجب عليه فهو واجب، فهذا يقتضي أن يكون تحصيل العلم بالسحر واجبًا، وما يكون واجبًا كيف يكون حرامًا وقبيحًا؟!

المسألة السادسة: في أن الساحر قد يكفر أم لا؟ اختلف الفقهاء في أن الساحر هل يكفر أم لا؟ روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**مَنْ أَتَى كَاهِنًا أَوْ عَرَّافًا فَصَدَّقَهُما بِقَول، فَقَدْ كَفَرَ بِمَا أُنْزِلَ عَلَى مُحَمَّدٍ**»[(٢)] عليه السلام، واعلم أنه لا نزاع بين الأمة في أن من اعتقد أن الكواكب هي المدبرة

---

(١) **إسناده ضعيف**: أخرجه الطبري في (تفسيره) (٢/ ٤٣٩) حديث رقم (١٦٩٥) من طريق ابن وهب قال أخبرنا ابن أبي الزناد قال: حدثني هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة.... به. وأورده ابن كثير في (تفسيره) (١/ ٢٦٠)، وقال: ورد في ذلك أثر غريب وسياق عجيب وساق إسناد الطبري وروايته وابن أبي حاتم في (تفسيره) (١/ ٢٨٠) حديث رقم (١٠٢٢)، من طريق ابن وهب... به، والبيهقي في (سننه الكبرى) (٨/ ١٣٧) حديث رقم (١٦٢٨٢)، والحاكم في (المستدرك) (٤/ ١٧١) حديث رقم (٧٢٦٢)، وقال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، واللالكائي في (اعتقاد أهل السنة والجماعة) (٢/ ٢١٤) حديث رقم (٢٢٧٩ بتحقيقنا) جميعا من طريق عبد الله بن وهب... به وفي إسناده عبد الرحمن بن أبي الزناد قال أبو حاتم وغيره: لا يحتج به.

(٢) **صحيح**: أخرجه أحمد في (مسنده) (٢/ ٤٢٩) حديث رقم (٩٥٣٢)، من طريق خلاس عن أبي هريرة... به، أخرجه أبو داود في كتاب (الكهانة والتطهير)، باب: (في الكاهن) (٤/ ١٦٨٠) حديث رقم (٣٩٠٤)، والترمذي في كتاب (الطهارة)، باب: (ما جاء في كراهية إتيان الحائض) (١/ ٢٤٢/ ٢٤٣) حديث رقم (١٣٥)، قال أبو عيسى: لا نعرف هذا الحديث إلا من حديث حكيم الأثرم عن أبي تميمة عن أبي هريرة. وابن ماجه في (الطهارة=

لهذا العالم وهي الخالقة لما فيه من الحوادث والخيرات والشرور، فإنه يكون كافرًا على الإطلاق، **وهذا هو النوع الأول من السحر.**

أما النوع الثاني: - وهو أن يعتقد أنه قد يبلغ روح الإنسان في التصفية والقوة إلى حيث يقدر بها على إيجاد الأجسام والحياة والقدرة وتغيير البنية والشكل - فالأظهر إجماع الأمة أيضًا على تكفيره.

أما النوع الثالث: - وهو أن يعتقد الساحر أنه قد يبلغ في التصفية وقراءة الرقى وتدخين بعض الأدوية إلى حيث يخلق الله تعالى عقيب أفعاله على سبيل العادة الأجسام والحياة والعقل وتغيير البنية والشكل - فهاهنا المعتزلة اتفقوا على تكفير من يُجوز ذلك، قالوا: لأنه مع هذا الاعتقاد لا يمكنه أن يعرف صدق الأنبياء والرسل. وهذا ركيك من القول، فإن لقائل أن يقول: إن الإنسان لو ادعى النبوة وكان كاذبًا في دعواه، فإنه لا يجوز من الله تعالى إظهار هذه الأشياء على يده لئلا يحصل التلبيس، أما إذا لم يدَّع النبوة وأظهر هذه الأشياء على يده، لم يُفضِ ذلك إلى التلبيس، فإن المحق يتميز عن المبطل بما أن المحق تحصل له هذه الأشياء مع ادعاء النبوة، والمبطل لا تحصل له هذه الأشياء مع ادعاء النبوة.

وأما سائر الأنواع التي عددناها من السحر فلا شك أنه ليس بكفر. **فإن قيل:** إن اليهود لما أضافوا السحر إلى سليمان قال الله تعالى تنزيهًا له عنه: ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ﴾ وهذا يدل على أن السحر كفر على الإطلاق. وأيضًا قال: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ﴾ وهذا أيضًا يقتضي أن يكون السحر على الإطلاق كفرًا. وحكي عن الملكين أنهما لا يعلمان أحدًا السحر حتى يقولا: (إنما نحن فتنة فلا تكفر) وهو يدل على أن السحر كفر على الإطلاق. **قلنا:** حكاية الحال يكفي في صدقها صورة واحدة فتحملها على سحر من يعتقد إلهية النجوم.

المسألة السابعة: في أنه هل يجب قتلهم أم لا؟

أما النوع الأول: وهو أن يعتقد في الكواكب كونها آلهة مدبرة. **والنوع الثاني:** وهو أن يعتقد أن الساحر قد يصير موصوفًا بالقدرة على خلق الأجسام وخلق الحياة والقدرة والعقل وتركيب الأشكال، فلا شك في كفرهما، فالمسلم إذا أتى بهذا الاعتقاد كان كالمرتد يستتاب فإن أصر قُتل. وروي عن مالك وأبي حنيفة أنه لا تُقبل توبته، لنا أنه أسلم فيقبل إسلامه لقوله عليه السلام: «نَحْنُ نَحْكُمُ بِالظَّاهِرِ»، **أما النوع الثالث:** وهو أن يعتقد أن الله تعالى أجرى عادته بخلق الأجسام والحياة وتغيير الشكل والهيئة عند قراءة بعض الرقى وتدخين بعض الأدوية، فالساحر

=وسننها)، باب: (النهي عن إتيان الحائض) (١/ ٢٠٩) حديث رقم (٦٣٩) جميعًا من طريق حماد بن سلمة... به.
ولفظ أبي داود هو من طريق أبي تميمة عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: ثم من أتى كاهنًا قال موسى في حديثه فصدقه بما يقول أو أتى امرأة قال مسدد امرأته حائضًا أو أتى امرأة قال مسدد امرأته في دبرها فقد برئ مما أنزل الله على محمد.

يعتقد أنه يمكن الوصول إلى استحداث الأجسام والحياة وتغيير الخلقة بهذا الطريق، وقد ذكرنا عن المعتزلة أنه كفر. قالوا: لأنه مع هذا الاعتقاد لا يمكنه الاستدلال بالمعجز على صدق الأنبياء. وهذا ركيك لأنه يقال: الفرق هو أن مدعي النبوة إن كان صادقًا في دعواه أمكنه الإتيان بهذه الأشياء، وإن كان كاذبًا تعذر عليه ذلك، فبهذا يظهر الفرق. إذا ثبت أنه ليس بكافر وثبت أنه ممكن الوقوع، فإذا أتى الساحر بشيء من ذلك فإن اعتقد أن إتيانه به مباح كُفِّر؛ لأنه حكم على المحظور بكونه مباحًا، وإن اعتقد حرمته فعند الشافعي رضي الله عنه أن حكمه حكم الجناية، إن قال: (إني سحرته وسحري يقتل غالبًا)، يجب عليه القود، وإن قال: (سحرته وسحري قد يقتل وقد لا يقتل) فهو شبه عمد، وإن قال: (سحرت غيره فوافق اسمه) فهو خطأ تجب الدية مخففة في ماله لأنه ثبت بإقراره، إلا أن تصدقه العاقلة فحينئذٍ تجب عليهم. هذا تفصيل مذهب الشافعي رضي الله عنه، وروى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة رحمه الله أنه قال: يُقتل الساحر إذا عُلم أنه ساحر، ولا يستتاب ولا يقبل قوله: (إني أترك السحر وأتوب منه) فإذا أقر أنه ساحر فقد حل دمه وإن شهد شاهدان على أنه ساحر أو وصفوه بصفة يعلم أنه ساحر، قُتل ولا يستتاب وإن أقر بأني كنت أسحر مرة وقد تركت ذلك منذ زمان. قُبل منه ولم يقتل، وحكى محمد بن شجاع عن علي الرازي قال: سألت أبا يوسف عن قول أبي حنيفة في الساحر: (يقتل ولا يستتاب لم يكن ذلك بمنزلة المرتد) فقال: الساحر جمع مع كفره السعي في الأرض بالفساد ومن كان كذلك إذا قتل قُتل.

واحتج أصحابنا بأنه لما ثبت أن هذا النوع ليس بكفر فهو فسق، فإن لم يكن جناية على حق الغير كان الحق هو التفصيل الذي ذكرناه. الثاني: أن ساحر اليهود لا يُقتل لأنه عليه الصلاة والسلام سحره رجل من اليهود يقال له لبيد بن أعصم وامرأة من يهود خيبر يقال لها زينب، فلم يقتلهما، فوجب أن يكون المؤمن كذلك لقوله عليه الصلاة والسلام: «**لَهُمْ مَا لِلْمُسْلِمِينَ وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَى الْمُسْلِمِينَ**»[1].

واحتج أبو حنيفة رحمه الله على قوله بأخبار:

أحدها: ما روى نافع عن ابن عمر أن جارية لحفصة سحرتها وأخذوها فاعترفت بذلك، فأمرت عبد الرحمن بن زيد فقتلها، فبلغ عثمان فأنكره فأتاه ابن عمر وأخبره أمرها، فكأن عثمان إنما أنكر ذلك لأنها قُتلت بغير إذنه[2]. **وثانيها:** ما روى عمرو بن دينار أنه ورد كتاب عمر رضي الله

---

(١) هذا الحديث قاله ضمن حديث أنس وقوله أمرت أن أقاتل الناس. . . وفي آخره هذا اللفظ صحيح، أخرجه البخاري في كتاب (الصلاة)، باب: (فضل استقبال القبلة) (١/ ٥٩٢) حديث رقم (٣٩٢)، وأبو داود في كتاب (الجهاد)، باب: (على ما يقاتل المشركون) (٣/ ١١٤٢) حديث رقم (٢٦٤١)، والنسائي في كتاب (الإيمان)، باب: (على ما يقاتل الناس) (٨/ ٤٨٣) حديث رقم (٥٠١٨)، جميعا من طريق عبد الله بن المبارك. . . به.

(٢) **صحيح موقوف:** أخرجه ابن أبي شيبة في (مصنفه) (٥/ ٤٥٣) حديث رقم (٢٧٩١٢)، وعبد الرزاق في (مصنفه) (١٠/ ١٨٠)، كلاهما من طريق عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر. . . به.

عنه (أن اقتلوا كل ساحر وساحرة) فقتلنا ثلاث سواحر [١]. **وثالثها:** قال علي بن أبي طالب: إن هؤلاء العرافين كهان العجم، فمن أتى كاهنًا يؤمن له بما يقول، فقد برئ مما أنزل الله على محمد ﷺ [٢].

والجواب: لعل السحرة الذين قُتلوا كانوا من الكفرة فإن حكاية الحال يكفي في صدقها صورة واحدة.

وأما سائر أنواع السحر - أعني الإتيان بضروب الشعبذة والآلات العجيبة المبنية على ضروب الخيلاء، والمبنية على النسب الهندسية، وكذلك القول فيمن يوهم ضروبًا من التخويف والتقريع حتى يصير من به السوداء محكم الاعتقاد فيه ويتمشى بالتضريب والنميمة، ويحتال في إيقاع الفرقة بعد الوصلة، ويوهم أن ذلك بكتابة يكتبها من الاسم الأعظم - فكل ذلك ليس بكفر، وكذلك القول في دفن الأشياء الوسخة في دور الناس، وكذا القول في إيهام أن الجن يفعلون ذلك، وكذا القول فيمن يدس الأدوية المبلدة في الأطعمة، فإن شيئًا من ذلك لا يبلغ حد الكفر، ولا يوجب القتل ألبتة.

فهذا هو الكلام الكلي في السحر، والله الكافي والواقي ولنرجع إلى التفسير.

أما قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحۡرَ﴾ فظاهر الآية يقتضي أنهم إنما كفروا لأجل أنهم كانوا يعلمون الناس السحر؛ لأن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعِلية وتعليم ما لا يكون كفرًا لا يوجب الكفر، فصارت الآية دالة على أن تعليم السحر كفر، وعلى أن السحر أيضًا كفر، ولمن منع ذلك أن يقول: لا نُسلِّم أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعِلية، بل المعنى أنهم كفروا وهم مع ذلك يُعلمون الناس السحر.

فإن قيل: هذا مشكل لأن الله تعالى أخبر في آخر الآية أن الملكين يعلمان الناس السحر، فلو كان تعليم السحر كفرًا لزم تكفير الملكين، وإنه غير جائز لما ثبت أن الملائكة بأسرهم معصومون، وأيضًا: فلأنكم قد دللتم على أنه ليس كل ما يسمى سحرًا فهو كفر.

قلنا: اللفظ المشترك لا يكون عامًّا في جميع مسمياته، فنحن نحمل هذا السحر الذي هو كفر

---

(١) **صحيح:** أخرجه البخاري في كتاب (الجزية)، باب: (الموادعة مع أهل الذمة) (٣/ ١١٥١) حديث رقم (٢٦٨٧)، قال حدثنا علي بن عبد الله حدثنا سفيان... به مختصرًا، وأبو داود في كتاب (الخراج)، باب: (في أخذ الجزية من المجوس) (٣/ ١٦٨) حديث رقم (٣٠٤٣)، قال حدثنا مسدد بن مسرهد حدثنا سفيان... به، وأحمد في (مسنده) (١/ ١٩٠) حديث رقم (١٦٥٧) قال حدثنا سفيان... به، وأبو يعلى في (مسنده) (٢/ ١٦٦) حديث رقم (٨٦٠). قال حدثنا أبو خيثمة حدثنا سفيان بن عيينة... به، والبزار في (مسنده) (٣/ ٢٦٨) حديث رقم (١٠٦٠)، والدارقطني في (سننه) (٢/ ١٥٤/ ١) من طريق يوسف بن موسى حدثنا سفيان بن عيينة... به، والبيهقي في (السنن الكبرى) (٨/ ٢٤٧)، من طريق سعدان بن نصر حدثنا سفيان... به.

(٢) **صحيح موقوف:** أخرجه ابن أبي شيبة في (مصنفه) (٥/ ٤٢) حديث رقم (٢٣٥٢٥)، من طريق جامع بن شداد عن الأسود بن هلال قال قال علي... فذكره.

على النوع الأول من الأشياء المسماة بالسحر، وهو اعتقاد إلهية الكواكب والاستعانة بها في إظهار المعجزات وخوارق العادات، فهذا السحر كفر، والشياطين إنما كفروا لإتيانهم بهذا السحر لا بسائر الأقسام.

وأما الملكان فلا نسلم أنهما عَلَّما هذا النوع من السحر، بل لعلهما يعلمان سائر الأنواع على ما قال تعالى: ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ﴾ وأيضًا: فبتقدير أن يقال: إنهما عَلَّما هذا النوع لكن تعليم هذا النوع إنما يكون كفرًا إذا قصد المعلم أن يعتقد حقيته وكونه صوابًا، فأما أن يعلمه ليحترز عنه فهذا التعليم لا يكون كفرًا، وتعليم الملائكة كان لأجل أن يصير المكلف محترزًا عنه، على ما قال تعالى حكاية عنهما: ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ وأما الشياطين الذين علموا الناس السحر فكان مقصودهم اعتقاد حقية هذه الأشياء، فظهر الفرق.

المسألة الثامنة: قرأ نافع وابن كثير وعاصم وأبو عمرو بتشديد (لكنَّ) و(الشياطينَ) بالنصب على أنه اسم (لكن) والباقون (لكن) بالتخفيف و(الشياطينُ) بالرفع والمعنى واحد، وكذلك في الأنفال: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾، ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾[الأنفال: ١٧] والاختيار أنه إذا كان بالواو كان التشديد أحسن، وإذا كان بغير الواو فالتخفيف أحسن، والوجه فيه أن (لكن) بالتخفيف يكون عطفًا فلا يحتاج إلى الواو لاتصال الكلام، والمشددة لا تكون عطفًا لأنها تعمل عمل (إنَّ).

أما قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَ﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: (ما) في قوله: ﴿وَمَآ أُنزِلَ﴾ فيه وجهان:

الأول: أنه بمعنى (الذي) ثم هؤلاء اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه عطف على (السحر) أي يعلمون الناس السحر ويعلمونهم ما أنزل على الملكين أيضًا.

وثانيها: أنه عطف على قوله: ﴿مَا تَتْلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ﴾ أي واتبعوا ما تتلوه الشياطين افتراء على ملك سليمان وما أنزل على الملكين؛ لأن السحر منهما هو كفر وهو الذي تلته الشياطين، ومنه ما تأثيره في التفريق بين المرء وزوجه وهو الذي أُنزل على الملكين، فكأنه تعالى أخبر عن اليهود أنهم اتبعوا كلا الأمرين ولم يقتصروا على أحدهما.

وثالثها: أن موضعه جر عطفًا على (ملك سليمان) وتقديره: (ما تتلو الشياطين افتراء على ملك سليمان وعلى ما أُنزل على الملكين) وهو اختيار أبي مسلم رحمه الله، وأنكر في الملكين أن يكون السحر نازلاً عليهما، واحتج عليه بوجوه: **الأول:** أن السحر لو كان نازلاً عليهما لكان منزله هو الله تعالى، وذلك غير جائز لأن السحر كفر وعبث ولا يليق بالله إنزال ذلك. **الثاني:** أن قوله: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ﴾ يدل على أن تعليم السحر كفر، فلو ثبت في الملائكة أنهم يعلمون السحر لزمهم الكفر، وذلك باطل. **الثالث:** كما لا يجوز في الأنبياء أن

يُبعثوا لتعليم السحر فكذلك في الملائكة بطريق الأَوْلى. **الرابع:** أن السحر لا ينضاف إلا إلى الكفرة والفسقة والشياطين المردة، وكيف يضاف إلى الله ما ينهى عنه ويتوعد عليه بالعقاب؟ وهل السحر إلا الباطل المموه، وقد جرت عادة الله تعالى بإبطاله كما قال في قصة موسى عليه السلام: ﴿مَا جِئْتُم بِهِ ٱلسِّحْرُ إِنَّ ٱللَّهَ سَيُبْطِلُهُۥٓ﴾ [يونس: ٨١].

ثم إنه رحمه الله سلك في تفسير الآية نهجًا آخر يخالف قول أكثر المفسرين، فقال: كما أن الشياطين نسبوا السحر إلى ملك سليمان - مع أن ملك سليمان كان مبرأ عنه - فكذلك نسبوا ما أنزل على الملكين إلى السحر مع أن المنزل عليهما كان مبرأ عن السحر، وذلك لأن المنزل عليهما كان هو الشرع والدين والدعاء إلى الخير، وإنما كانا يعلمان الناس ذلك مع قولهما: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ توكيدًا لبعثهم على القَبول والتمسك، وكانت طائفة تتمسك وأخرى تخالف وتعدل عن ذلك ويتعلمون منهما - أي من الفتنة والكفر - مقدار ما يفرقون به بين المرء وزوجه، فهذا تقرير مذهب أبي مسلم.

الوجه الثاني: أن يكون (ما) بمعنى الجحد ويكون معطوفًا على قوله تعالى: ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ﴾ كأنه قال: لم يكفر سليمان ولم ينزل على الملكين سحر لأن السحرة كانت تضيف السحر إلى سليمان وتزعم أنه مما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت، فردَّ الله عليهم في القولين قوله: ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ﴾ جحد أيضًا، أي لا يعلمان أحدًا بل ينهيان عنه أشد النهي.

أما قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ﴾ أي ابتلاء وامتحان فلا تكفر، وهو كقولك ما أمرت فلانًا بكذا حتى قلت له إن فعلتَ كذا نالك كذا. أي ما أمرت به بل حذرته عنه.

واعلم أن هذه الأقوال وإن كانت حسنة إلا أن القول الأول أحسن منها؛ وذلك لأن عطف قوله: ﴿وَمَآ أُنزِلَ﴾ على ما يليه أولى من عطفه على ما بَعُد عنه إلا لدليل منفصل، **أما قوله:** لو نزل السحر عليهما لكان منزل ذلك السحر هو الله تعالى. **قلنا:** تعريف صفة الشيء قد يكون لأجل الترغيب في إدخاله في الوجود، وقد يكون لأجل أن يقع الاحتراز عنه كما قال الشاعر:

عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه [(١)]

القول الثاني: إن تعليم السحر كفر لقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُوا۟ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ﴾، **فالجواب:** أنا بينا أنه واقعة حال فيكفي في صدقها صورة واحدة، وهي ما إذا اشتغل بتعليم سحر من يقول بإلهية الكواكب، ويكون قصده من ذلك التعليم إثبات أن ذلك المذهب حق.

القول الثالث: إنه لا يجوز بعثة الأنبياء عليهم السلام لتعليم السحر، فكذا الملائكة. **قلنا:** لا

---

(١) هذا البيت للشاعر أبي فراس الحمداني وهو ٣٢٠ - ٣٥٧ هـ / ٩٣٢ - ٩٦٧ م الحارث بن سعيد بن حمدان التغلبي الربعي، أبو فراس. شاعر أمير، فارس، ابن عم سيف الدولة. له وقائع كثيرة، قال الذهبي: كانت له منبج، وتملك حمص وسار ليتملك حلب فقتل في تدمر، وقال ابن خلكان: مات قتيلاً في صدد (على مقربة من حمص)، قتله رجال خاله سعد الدولة.

نسلِّم أنه لا يجوز بعثة الأنبياء عليهم السلام لتعليمه بحيث يكون الغرض من ذلك التعليم التنبيه على إبطاله .

القول الرابع : إنما يضاف السحر إلى الكفرة والمردة، فكيف يضاف إلى الله تعالى ما ينهى عنه؟ **قلنا**: فرق بين العمل وبين التعليم فلمَ لا يجوز أن يكون العمل منهيًّا عنه؟ وأما تعليمه لغرض التنبيه على فساده فإنه يكون مأمورًا به .

المسألة الثانية : قرأ الحسن : (مَلِكين) بكسر اللام، وهو مروي عن الضحاك وابن عباس، ثم اختلفوا : فقال الحسن : كانا علجين أقلفين ببابل يعلمان الناس السحر . وقيل : كانا رجلين صالحين من الملوك . والقراءة المشهورة بفتح اللام، وهما كانا مَلَكين نزلا من السماء، وهاروت وماروت اسمان لهما، وقيل : هما جبريل وميكائيل عليهما السلام، وقيل غيرهما .

أما الذين كسروا اللام فقد احتجوا بوجوه : **أحدها**: أنه لا يليق بالملائكة تعليم السحر . **وثانيها**: كيف يجوز إنزال الملكين مع قوله : ﴿وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِيَ ٱلْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ﴾ [الأنعام: ٨]، **وثالثها**: لو أنزل الملكين لكان إما أن يجعلهما في صورة الرجلين أو لا يجعلهما كذلك : فإن جعلهما في صورة الرجلين مع أنهما ليسا برجلين كان ذلك تجهيلاً وتلبيسًا على الناس، وهو غير جائز، ولو جاز ذلك فلمَ لا يجوز أن كل واحد من الناس الذين نشاهدهم لا يكون في الحقيقة إنسانًا، بل ملكًا من الملائكة؟ وإن لم يجعلهما في صورة الرجلين قدح ذلك في قوله تعالى : ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَٰهُ رَجُلًا﴾ [الأنعام: ٩] .

والجواب عن الأول أنا سنبين وجه الحكمة في إنزال الملائكة لتعليم السحر، **وعن الثاني**: أن هذه الآية عامة وقراءة المَلِكين بفتح اللام متواترة وخاصة، والخاص مقدم على العام . **وعن الثالث**: أن الله تعالى أنزلهما في صورة رجلين، وكان الواجب على المكلفين في زمان الأنبياء أن لا يقطعوا على من صورته صورة الإنسان بكونه إنسانًا، كما أنه في زمان الرسول عليه الصلاة والسلام كان الواجب على من شاهد دحية الكلبي أن لا يقطع بكونه من البشر، بل الواجب التوقف فيه .

المسألة الثالثة : إذا قلنا بأنهما كانا من الملائكة فقد اختلفوا في سبب نزولهما : فروي عن ابن عباس أن الملائكة لما أعلمهم الله بآدم وقالوا : ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾ فأجابهم الله تعالى بقوله : ﴿إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠] ثم إن الله تعالى وكل عليهم جمعًا من الملائكة وهم الكرام الكاتبون، فكانوا يعرجون بأعمالهم الخبيثة، فعجبت الملائكة منهم ومن تبقية الله لهم مع ما ظهر منهم من القبائح، ثم أضافوا إليهما عمل السحر، فازداد تعجب الملائكة، فأراد الله تعالى أن يبتلي الملائكة، فقال لهم : اختاروا ملكين من أعظم الملائكة علمًا وزهدًا وديانة لأُنزلهما إلى الأرض فأختبرهما . فاختاروا هاروت وماروت، وركَّب فيهما شهوة الإنس وأنزلهما، ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا والشرب، فنزلا فذهبت إليهما امرأة من

أحسن النساء وهي الزهرة فراوداها عن نفسها فأبت أن تطيعهما إلا بعد أن يعبدا الصنم، وإلا بعد أن يشربا الخمر، فامتنعا أولاً، ثم غلبت الشهوة عليهما فأطاعاها في كل ذلك، فعند إقدامهما على الشرب وعبادة الصنم، دخل سائل عليهم فقالت: إن أظهر هذا السائل للناس ما رأى منا فسد أمرنا، فإن اردتما الوصول إليَّ فاقتلا هذا الرجل!! فامتنعا منه ثم اشتغلا بقتله، فلما فرغا من القتل طلبا المرأة فلم يجداها، ثم إن الملكين عند ذلك ندما وتحسرا وتضرعا إلى الله تعالى، فخيرهما بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة، فاختارا عذاب الدنيا، وهما يعذبان ببابل معلقان بين السماء والأرض يعلمان الناس السحر: **ثم لهم في الزهرة قولان:**

القول الأول: أن الله تعالى لما ابتلى الملكين بشهوة بني آدم، أمَر الله الكوكب الذي يقال له الزهرة وفلكها أن اهبطا إلى الأرض. إلى أن كان ما كان، فحينئذٍ ارتفعت الزهرة وفلكها إلى موضعهما من السماء موبخين لهما على ما شاهداه منهما.

والقول الثاني: أن المرأة كانت فاجرة من أهل الأرض، وواقعاها بعد شرب الخمر وقتل النفس وعبادة الصنم، ثم علماها الاسم الذي كانا به يعرجان إلى السماء فتكلمت به وعرجت إلى السماء وكان اسمها (بيدخت) فمسخها الله وجعلها هي الزهرة.

واعلم أن هذه الرواية فاسدة مردودة غير مقبولة؛ لأنه ليس في كتاب الله ما يدل على ذلك، بل فيه ما يبطلها من وجوه: **الأول:** ما تقدم من الدلائل الدالة على عصمة الملائكة عن كل المعاصي. **وثانيها:** أن قولهم (إنهما خُيرا بين عذاب الدنيا وبين عذاب الآخرة) فاسد، بل كان الأَوْلى أن يخيرا بين التوبة والعذاب لأن الله تعالى خير بينهما من أشرك به طول عمره، فكيف يبخل عليهما بذلك؟! **وثالثها:** أن من أعجب الأمور قولهم: إنهما يعلمان السحر في حال كونهما معذبين ويدعوان إليه وهما يعاقبان.

ولما ظهر فساد هذا القول فنقول: السبب في إنزالهما وجوه: أحدها: أن السحرة كثرت في ذلك الزمان واستنبطت أبوابًا غريبة في السحر، وكانوا يَدَّعون النبوة ويتحدون الناس بها، فبعث الله تعالى هذين الملكين لأجل أن يُعلما الناس أبواب السحر حتى يتمكنوا من معارضة أولئك الذين كانوا يَدَّعون النبوة كذبًا، ولا شك أن هذا من أحسن الأغراض والمقاصد. **وثانيها:** أن العلم بكون المعجزة مخالفة للسحر متوقف على العلم بماهية المعجزة وبماهية السحر، والناس كانوا جاهلين بماهية السحر، فلا جرم هذا تعذرت عليهم معرفة حقيقة المعجزة، فبعث الله هذين الملكين لتعريف ماهية السحر لأجل هذا الغرض. **وثالثها:** لا يمتنع أن يقال: السحر الذي يوقع الفُرقة بين أعداء الله والألفة بين أولياء الله - كان مباحًا عندهم أو مندوبًا، فالله تعالى بعث الملكين لتعليم السحر لهذا الغرض، ثم إن القوم تعلموا ذلك منهما واستعملوه في الشر وإيقاع الفُرقة بين أولياء الله والألفة بين أعداء الله. **ورابعها:** أن تحصيل العلم بكل شيء حسن، ولما كان السحر منهيًّا عنه وجب أن يكون متصورًا معلومًا؛ لأن الذي لا يكون متصورًا امتنع النهي

عنه . **وخامسها:** لعل الجن كان عندهم أنواع من السحر لم يقدر البشر على الإتيان بمثلها، فبعث الله الملائكة ليعلموا البشر أمورًا يقدرون بها على معارضة الجن . **وسادسها:** يجوز أن يكون ذلك تشديدًا في التكليف من حيث إنه إذا علمه ما أمكنه أن يتوصل به إلى اللذات العاجلة ثم منعه من استعمالها، كان ذلك في نهاية المشقة فيستوجب به الثواب الزائد كما ابتلي قوم طالوت بالنهر على ما قال: ﴿فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّيٓ﴾[البقرة: ٢٤٩] فثبت بهذه الوجوه أنه لا يبعد من الله تعالى إنزال الملكين لتعليم السحر، والله أعلم .

المسألة الرابعة: قال بعضهم: هذه الواقعة إنما وقعت في زمان إدريس عليه السلام؛ لأنهما إذا كانا ملكين نزلا بصورة البشر لهذا الغرض، فلا بد من رسول في وقتهما ليكون ذلك معجزة له، ولا يجوز كونهما رسولين لأنه ثبت أنه تعالى لا يبعث الرسول إلى الإنس ملكًا .

المسألة الخامسة: (هاروت وماروت) عطف بيان للملكين، عَلَمان لهما، وهما اسمان أعجميان بدليل منع الصرف، ولو كانا من الهرت والمرت وهو الكسر - كما زعم بعضهم - لانصرفا، وقرأ الزهري: (هاروتُ وماروتُ) بالرفع على: هما هاروت وماروت .

أما قوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ فاعلم أنه تعالى شرح حالهما فقال: وهذان الملكان لا يُعلمان السحر إلا بعد التحذير الشديد من العمل به وهو قولهما: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ والمراد هاهنا بالفتنة المحنة التي بها يتميز المطيع عن العاصي، كقولهم: (فتنت الذهب بالنار) إذا عُرض على النار ليتميز الخالص عن المشوب، وقد بينا الوجوه في أنه كيف يحسن بعثة الملكين لتعليم السحر، فالمراد أنهما لا يعلمان أحدًا السحر ولا يصفانه لأحد ولا يكشفان له وجوه الاحتيال حتى يبذلا له النصيحة، فيقولا له: (إنما نحن فتنة) أي هذا الذي نصفه لك وإن كان الغرض منه أن يتميز به الفرق بين السحر وبين المعجز، ولكنه يمكنك أن تتوصل إلى المفاسد والمعاصي، فإياك بعد وقوفك عليه أن تستعمله فيما نهيت عنه أو تتوصل به إلى شيء من الأغراض العاجلة!!

أما قوله تعالى: ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ﴾ **ففيه مسائل:**

المسألة الأولى: ذكروا في تفسير هذا التفريق وجهين: **الأول:** أن هذا التفريق إنما يكون بأن يعتقد أن ذلك السحر مؤثر في هذا التفريق فيصير كافرًا، وإذا صار كافرًا بانت منه امرأته فيحصل تفرق بينهما . **الثاني:** أنه يفرق بينهما بالتمويه والحيل والتضريب وسائر الوجوه المذكورة .

المسألة الثانية: أنه تعالى لم يذكر ذلك لأن الذي يتعلمون منهما ليس إلا هذا القدر، لكن ذكر هذه الصورة تنبيهًا على سائر الصور، فإن استكانة المرء إلى زوجته وركونه إليها معروف زائد على كل مودة، فنبه الله تعالى بذكر ذلك على أن السحر إذا أمكن به هذا الأمر على شدته فغيره به أَوْلى .

أما قوله تعالى: ﴿وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ﴾ فإنه يدل على ما ذكرناه؛ لأنه أطلق الضرر ولم

يقصره على التفريق بين المرء وزوجه، فدل ذلك على أنه تعالى إنما ذكره لأنه من أعلى مراتبه.

أما قوله تعالى: ﴿إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ فاعلم أن الإذن حقيقة في الأمر، والله لا يأمر بالسحر، ولأنه تعالى أراد عيبهم وذمهم، ولو كان قد أمرهم به لما جاز أن يذمهم عليه، فلا بد من التأويل، وفيه وجوه: **أحدها:** قال الحسن: المراد منه التخلية، يعني السحر إذا سحر إنسانًا فإن شاء الله منعه منه وإن شاء خلى بينه وبين ضرر السحر. **وثانيها:** قال الأصم: المراد إلا بعلم الله. وإنما سمي الأذان أذانًا لأنه إعلام للناس بوقت الصلاة، وسمي الأذان إذنًا لأن بالحاسة القائمة به يدرك الأذن، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأَذَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلنَّاسِ يَوْمَ ٱلْحَجِّ﴾ [التوبة: ٣] أي إعلام، وقوله: ﴿فَأْذَنُوا۟ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٧٩] معناه: فاعلموا. وقوله: ﴿ءَاذَنتُكُمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ﴾ [الأنبياء: ١٠٩] يعني أعلمتكم. **وثالثها:** أن الضرر الحاصل عند فعل السحر إنما يحصل بخلق الله وإيجاده وإبداعه، وما كان كذلك فإنه يصح أن يضاف إلى إذن الله تعالى كما قال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]. **ورابعها:** أن يكون المراد بالإذن الأمر، وهذا الوجه لا يليق إلا بأن يفسر التفريق بين المرء وزوجه بأن يصير كافرًا والكفر يقتضي التفريق، فإن هذا حكم شرعي، وذلك لا يكون إلا بأمر الله تعالى.

أما قوله تعالى: ﴿وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ ۚ وَلَقَدْ عَلِمُوا۟ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ﴾ **ففيه مسائل:**

المسألة الأولى: إنما ذكر لفظ الشراء على سبيل الاستعارة لوجوه: **أحدها:** أنهم لما نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم وأقبلوا على التمسك بما تتلو الشياطين، فكأنهم قد اشتروا ذلك السحر بكتاب الله. **وثانيها:** أن الملكين إنما قصدا بتعليم السحر الاحتراز عنه ليصل بذلك الاحتراز إلى منافع الآخرة، فلما استعمل السحر فكأنه اشترى بمنافع الآخرة منافع الدنيا. **وثالثها:** أنه لما استعمل السحر علمنا أنه إنما تحمل المشقة ليتمكن من ذلك الاستعمال، فكأنه اشترى بالمِحن التي تَحَمَّلها قدرته على ذلك الاستعمال.

المسألة الثانية: قال الأكثرون: (الخَلَاق) النصيب، قال القفال: يشبه أن يكون أصل الكلمة من الخلق، ومعناه التقدير، ومنه خلق الأديم، ومنه يقال: قدر للرجل كذا درهمًا رزقًا على عمل كذا. وقال آخرون: الخلاق الخلاص، ومنه قول أمية بن أبي الصلت[1]:

يَدعونَ بِالويلِ فيها لا خَلاقَ لَهُم ... إِلاّ سَرابيلُ مِن قِطرٍ وَأَغلالُ

---

(١) **أمية بن أبي الصلت:** (٤٦٠؟ (١) - ٥٢٩هـ (٢) (١٠٦٨ - ١١٣٥م). أمية بن عبد العزيز بن أبي الصلت الأندلسي الداني (أبو الصلت) عالم، أديب، حكيم. ولد بدانية من بلاد شرقي الأندلس، وأقام بإشبيلية عشرين سنة ومثلها بإفريقية، وأقام بالقاهرة، وسكن الإسكندرية ثم عاد إلى الغرب، فتوفي بالمهدية من بلاد القيروان. الأعلام للزركلي (٣/ ٣).

بقي في الآية سؤال: وهو أنه كيف أثبت لهم العلم أولاً في قوله: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا﴾ ثم نفاه عنهم في قوله: ﴿لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾؟!

والجواب من وجوه: أحدها: أن الذين علموا غير الذين لم يعلموا، فالذين علموا هم الذين علّموا السحر ودعوا الناس إلى تعلمه، وهم الذين قال الله في حقهم: ﴿نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ وأما الجهال الذين يرغبون في تعلم السحر فهم الذين لا يعلمون، وهذا جواب الأخفش وقطرب. **وثانيها:** لو سلّمنا كون القوم واحدًا ولكنهم علموا شيئًا وجهلوا شيئًا آخر، علموا أنهم ليس لهم في الآخرة خلاق، ولكنهم جهلوا مقدار ما فاتهم من منافع الآخرة، وما حصل لهم من مضارها وعقوباتها. **وثالثها:** لو سلّمنا أن القوم واحد والمعلوم واحد، ولكنهم لم ينتفعوا بعلمهم بل أعرضوا عنه، فصار ذلك العلم كالعدم، كما سمى الله تعالى الكفار: ﴿عُمْيًا وَبُكْمًا وَصُمًّا﴾ [الإسراء: ٩٧] إذ لم ينتفعوا بهذه الحواس. ويقال للرجل في شيء يفعله لكنه لا يضعه موضعه: صنعت ولم تصنع.

قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ خَيْرٌ لَّوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴿١٠٣﴾﴾

اعلم أن الضمير عائد إلى اليهود الذين تقدم ذكرهم، فإنه تعالى لما بَيَّن فيهم الوعيد بقوله: ﴿وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ﴾ [البقرة: ١٠٢] أتبعه بالوعد جامعًا بين الترهيب والترغيب؛ لأن الجمع بينهما أدعى إلى الطاعة والعدول عن المعصية.

أما قوله تعالى: ﴿آمَنُوا﴾ فاعلم أنه تعالى لما قال: ﴿نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ﴾ [البقرة: ١٠١] ثم وصفهم بأنهم اتبعوا ما تتلو الشياطين وأنهم تمسكوا بالسحر. قال من بعد: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا﴾ يعني بما نبذوه من كتاب الله. فإن حملت ذلك على القرآن جاز، وإن حملته على كتابهم المصدق للقرآن جاز، وإن حملته على الأمرين جاز، والمراد من التقوى الاحتراز عن فعل المنهيات وترك المأمورات.

أما قوله تعالى: ﴿لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ خَيْرٌ﴾ **ففيه وجوه:**

أحدها: أن الجواب محذوف، وتقديره: (ولو أنهم آمنوا واتقوا لأثيبوا) إلا أنه تركت الجملة الفعلية إلى هذه الاسمية لِما في الجملة الاسمية من الدلالة على ثبات المثوبة واستقرارها.

فإن قيل: هلا قيل: لمثوبة الله خير؟

قلنا: لأن المراد لشيءٌ من ثواب الله خير لهم.

وثانيها: يجوز أن يكون قوله: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا﴾ تمنيًا لإيمانهم على سبيل المجاز عن إرادة الله إيمانهم، كأنه قيل: ولَيْتَهم آمنوا. ثم ابتدأ: لمثوبة من عند الله خير.

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُواْۗ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ١٠٤﴾

اعلم أن الله تعالى لما شرح قبائح أفعالهم قبل مبعث محمد عليه الصلاة والسلام، أراد من هاهنا أن يشرح قبائح أفعالهم عند مبعث محمد ﷺ وجدّهم واجتهادهم في القدح فيه والطعن في دينه، وهذا هو النوع الأول من هذا الباب، وهاهنا مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أن الله تعالى خاطب المؤمنين بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ في ثمانية وثمانين موضعًا من القرآن. قال ابن عباس: وكان يخاطب في التوراة بقوله: (يا أيها المساكين) فكأنه سبحانه وتعالى لما خاطبهم أولاً بالمساكين أثبت المسكنة لهم آخرًا حيث قال: ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَٱلْمَسْكَنَةُ﴾ [البقرة: ٦١]، وهذا يدل على أنه تعالى لما خاطب هذه الأمة بالإيمان أولاً، فإنه تعالى يعطيهم الأمان من العذاب في النيران يوم القيامة، وأيضًا فاسم المؤمن أشرف الأسماء والصفات، فإذا كان يخاطبنا في الدنيا بأشرف الأسماء والصفات، فنرجو من فضله أن يعاملنا في الآخرة بأحسن المعاملات.

المسألة الثانية: أنه لا يبعد في الكلمتين المترادفتين أن يمنع الله من أحدهما ويأذن في الأخرى؛ ولذلك فإن عند الشافعي رضي الله عنه لا تصلح الصلاة بترجمة الفاتحة سواء كانت بالعبرية أو بالفارسية، فلا يبعد أن يمنع الله من قوله: ﴿رَٰعِنَا﴾ ويأذن في قوله: ﴿ٱنظُرْنَا﴾ وإن كانتا مترادفتين، ولكن جمهور المفسرين على أنه تعالى إنما منع من قوله: ﴿رَٰعِنَا﴾ لاشتمالها على نوع مفسدة، ثم ذكروا فيه وجوهًا:

أحدها: كان المسلمون يقولون لرسول الله ﷺ إذا تلا عليهم شيئًا من العلم: (راعنا يا رسول الله)، واليهود كانت لهم كلمة عبرانية يتسابون بها تشبه هذه الكلمة وهي (راعينا) ومعناها: (اسمع لا سمعت)، فلما سمعوا المؤمنين يقولون: (راعنا) افترضوه وخاطبوا به النبي وهم يعنون تلك المسبة، فنهي المؤمنون عنها وأُمروا بلفظة أخرى وهي قوله: ﴿ٱنظُرْنَا﴾، ويدل على صحة هذه التأويل قوله تعالى في سورة النساء: ﴿وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَٱسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَٰعِنَا لَيًّۢا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِى ٱلدِّينِۚ﴾ [النساء: ٤٦]، وروي أن سعد بن معاذ سمعها منهم فقال: يا أعداء الله عليكم لعنة الله، والذي نفسي بيده لئن سمعتها من رجل منكم يقولها لرسول الله لأضربن عنقه!! فقالوا: أولستم تقولونها؟! فنزلت هذه الآية.

وثانيها: قال قطرب: هذه الكلمة وإن كانت صحيحة المعنى إلا أن أهل الحجاز ما كانوا يقولونها إلا عند الهزء والسخرية، فلا جرم نهى الله عنها.

وثالثها: أن اليهود كانوا يقولون: (راعينا) أي أنت راعي غنمنا. فنهاهم الله عنها.

ورابعها: أن قوله: (راعنا) مفاعلة من الرعي بين اثنين، فكان هذا اللفظ موهمًا للمساواة بين

المخاطبين كأنهم قالوا: أرعنا سمعك لنرعيك أسماعنا. فنهاهم الله تعالى عنه وبيّن أن لا بد من تعظيم الرسول عليه السلام في المخاطبة، على ما قال: ﴿لَّا تَجْعَلُوا۟ دُعَآءَ ٱلرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَآءِ بَعْضِكُم بَعْضًا﴾ [النور: ٦٣].

وخامسها: أن قوله: (راعنا) خطاب مع الاستعلاء كأنه يقول: راع كلامي ولا تغفل عنه ولا تشتغل بغيره. وليس في (انظرنا) إلا سؤال الانتظار كأنهم قالوا له: توقف في كلامك وبيانك مقدار ما نصل إلى فهمه.

وسادسها: أن قوله: (راعنا) على وزن (عاطنا) من المعاطاة، و(رامِنا) من المراماة، ثم إنهم قلبوا هذه النون إلى النون الأصلية وجعلوها كلمة مشتقة من الرعونة وهي الحمق، فالراعن اسم فاعل من الرعونة، فيحتمل أنهم أرادوا به المصدر. كقولهم: (عياذًا بك)، أي أعوذ عياذًا بك، فقولهم: (راعنا): أي فعلتَ رعونة. ويحتمل أنهم أرادوا به: صرت راعنًا، أي صرت ذا رعونة. فلما قصدوا هذه الوجوه الفاسدة لا جرم نهى الله تعالى عن هذه الكلمة. **وسابعها:** أن يكون المراد: لا تقولوا قولاً راعنًا أي: قولاً منسوبًا إلى الرعونة، بمعنى راعن: كتامر ولابن.

أما قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا۟ ٱنظُرْنَا﴾ ففيه وجوه:

أحدها: أنه مِن (نظره) أي انظره، قال تعالى: ﴿ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾ [الحديد: ١٣] فأمَرهم تعالى بأن يسألوه الإمهال لينقلوا عنه، فلا يحتاجون إلى الاستعادة.

فإن قيل: أفكان النبي ﷺ يعجل عليهم حتى يقولوا هذا؟

فالجواب من وجهين: أحدهما: أن هذه اللفظة قد تقال في خلال الكلام وإن لم تكن هناك عجلة تحوج إلى ذلك، كقول الرجل في خلال حديثه: اسمع. أو سمعت. **الثاني:** أنهم فسروا قوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ﴾ أنه عليه السلام كان يعجل قول ما يلقيه إليه جبريل عليه السلام حرصًا على تحصيل الوحي وأخذ القرآن، فقيل له: لا تحرك به لسانك لتعجل به. فلا يبعد أن يعجل فيما يحدث به أصحابه من أمر الدين حرصًا على تعجيل إفهامهم، فكانوا يسألونه في هذه الحالة أن يمهلهم فيما يخاطبهم به إلى أن يفهموا كل ذلك الكلام.

وثانيها: (انظرنا) معناه (انظر إلينا) إلا أنه حذف حرف (إلى) كما في قوله: ﴿وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ﴾ [الأعراف: ١٥٥] والمعنى: من قومه، والمقصود منه أن المعلم إذا نظر إلى المتعلم، كان إيراده للكلام على نعت الإفهام والتعريف أظهر وأقوى.

وثالثها: قرأ أُبي بن كعب: (أنظرنا) من النظِرة، أي أمهِلنا.

أما قوله تعالى: ﴿وَٱسْمَعُوا۟﴾ فحصول السماع عند سلامة الحاسة أمر ضروري خارج عن قدرة البشر، فلا يجوز وقوع الأمر به، فإذن المراد منه أحد أمور ثلاثة: **أحدها:** فرّغوا أسماعكم لِما يقول النبي عليه السلام حتى لا تحتاجوا إلى الاستعادة. **وثانيها:** اسمعوا سماع قَبول وطاعة ولا يكن سماعكم سماع اليهود حيث قالوا: سمعنا وعصينا. **وثالثها:** اسمعوا ما أُمرتم به حتى لا

ترجعوا إلى ما نُهيتم عنه! تأكيدًا عليهم.

ثم إنه تعالى بَيَّن ما للكافرين من العذاب الأليم إذا لم يسلكوا مع الرسول هذه الطريقة من الإعظام والتبجيل والإصغاء إلى ما يقول والتفكر فيما يقول، ومعنى (العذاب الأليم) قد تقدم.

قوله تعالى: ﴿مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَلَا ٱلْمُشْرِكِينَ أَن يُنَزَّلَ عَلَيْكُم مِّنْ خَيْرٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَٱللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ ﴿١٠٥﴾ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٦﴾﴾

واعلم أنه تعالى لما بَيَّن حال اليهود والكفار في العداوة والمعاندة، حذَّر المؤمنين منهم فقال: ﴿مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ فنفى عن قلوبهم الود والمحبة لكل ما يظهر به فضل المؤمنين، وهاهنا مسألتان:

المسألة الأولى: (مِن) الأولى: للبيان لأن الذين كفروا جنس تحته نوعان: أهل الكتاب والمشركون، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [البينة: ١] والثانية: مزيدة لاستغراق الخير، والثالثة: لابتداء الغاية.

المسألة الثانية: الخير: الوحي وكذلك الرحمة، يدل عليه قوله تعالى: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ﴾ [الزخرف: ٣٢] المعنى أنهم يرون أنفسهم أحق بأن يوحي إليهم، فيحسدونكم وما يحبون أن يُنزل عليكم شيء من الوحي. ثم بَيَّن سبحانه أن ذلك الحسد لا يؤثر في زوال ذلك، فإنه سبحانه يختص برحمته وإحسانه من يشاء.

قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٦﴾﴾

اعلم أن هذا هو النوع الثاني من طعن اليهود في الإسلام، فقالوا: ألا ترون إلى محمد يأمر أصحابه بأمر ثم ينهاهم عنه ويأمرهم بخلافه؟! ويقول اليوم قولاً وغدًا يرجع عنه؟! فنزلت هذه الآية، **والكلام في الآية مرتب على مسائل:**

المسألة الأولى: النسخ في أصل اللغة بمعنى إبطال الشيء. وقال القفال: إنه للنقل والتحويل. لنا أنه يقال: نسخت الريح آثار القوم: إذا عدمت، ونسخت الشمس الظل: إذا عدم؛ لأنه قد لا يحصل الظل في مكان آخر حتى يظن أنه انتقل إليه، وقال تعالى: ﴿إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ﴾ [الحج: ٥٢] أي يزيله ويبطله، والأصل في الكلام الحقيقة، وإذا ثبت كون اللفظ حقيقة في الإبطال وجب أن لا يكون حقيقة في النقل دفعًا للاشتراك.

فإن قيل: وَصْفهم الريح بأنها ناسخة للآثار، والشمس بأنها ناسخة للظل مجاز؛ لأن المزيل للآثار والظل هو الله تعالى، وإذا كان ذلك مجازًا امتنع الاستدلال به على كون اللفظ حقيقة في مدلوله، ثم نعارض ما ذكرتموه ونقول: بل النسخ هو النقل والتحويل، ومنه نسخ الكتاب إلى كتاب آخر، كأنه ينقله إليه أو ينقل حكايته، ومنه تناسُخ الأرواح وتناسُخ القرون قرنًا بعد قرن، وتناسُخ المواريث إنما هو التحول من واحد إلى آخر بدلاً عن الأول، وقال تعالى: ﴿هَٰذَا كِتَٰبُنَا يَنطِقُ عَلَيۡكُم بِٱلۡحَقِّۚ إِنَّا كُنَّا نَسۡتَنسِخُ مَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾ [الجاثية: ٢٩] فوجب أن يكون اللفظ حقيقة في النقل ويلزم أن لا يكون حقيقة في الإبطال دفعًا للاشتراك!!

والجواب عن الأول من وجهين: أحدهما: أنه لا يمتنع أن يكون الله هو الناسخ لذلك من حيث إنه فِعل الشمس والريح المؤثرتين في تلك الإزالة، ويكونان أيضًا ناسخين لكونهما مختصين بذلك التأثير. **والثاني:** أن أهل اللغة إنما أخطئوا في إضافة النسخ إلى الشمس والريح، فهب أنه كذلك، لكن متمسكنا إطلاقهم لفظ النسخ على الإزالة لإسنادهم هذا الفعل إلى الريح والشمس.

وعن الثاني: أن النقل أخص من الإبطال لأنه حيث وجد النقل فقد عُدمت صفة وحصل عقيبها صفة أخرى، فإن مطلق العدم أعم من عدم يحصل عقيبه شيء آخر، وإذا دار اللفظ بين الخاص والعام كان جعله حقيقة في العام أولى، والله أعلم.

المسألة الثانية: قرأ ابن عامر: (ما نُنسِخ) بضم النون وكسر السين والباقون بفتحهما، أما قراءة ابن عامر ففيها وجهان: **أحدهما:** أن يكون نسخ وأنسخ بمعنى واحد. **والثاني:** أنسخته، جعلته ذا نسخ، كما قال قوم للحَجَّاج وقد صلب رجلاً. أقبِروا فلانًا. أي اجعلوه ذا قبر، قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَمَاتَهُۥ فَأَقۡبَرَهُۥ﴾ [عبس: ٢١].

وقرأ ابن كثير وأبو عمرو: (ننسأها) بفتح النون والهمزة وهو جزم بالشرط، ولا يدع أبو عمرو الهمزة في مثل هذا؛ لأن سكونها علامة للجزم وهو من النسء وهو التأخير. ومنه: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٞ فِي ٱلۡكُفۡرِۖ﴾ [التوبة: ٣٧] ومنه سمي بيع الأجل نسيئة، وقال أهل اللغة: أنسأ الله أجله ونَسَأ في أجله، أي أخر وزاد، وقال عليه الصلاة والسلام: «**من سره النسء في الأجل والزيادة في الرزق، فليصل رحمه**» والباقون بضم النون وكسر السين وهو من النسيان، ثم الأكثرون حملوه على النسيان الذي هو ضد الذكر، ومنهم من حمل النسيان على الترك، على حد قوله تعالى: ﴿فَنَسِيَ وَلَمۡ نَجِدۡ لَهُۥ عَزۡمٗا﴾ [طه: ١١٥] أي: فترك، وقال: ﴿فَٱلۡيَوۡمَ نَنسَىٰهُمۡ كَمَا نَسُواْ لِقَآءَ يَوۡمِهِمۡ هَٰذَا﴾ [الأعراف: ٥١] أي نتركهم كما تركوا، والأظهر أن حمل النسيان على الترك مجاز، لأن المنسي يكون متروكًا، فلما كان الترك من لوازم النسيان أطلقوا اسم الملزوم على اللازم. وقرئ نُنسِها ونُنسِّها بالتشديد، وتَنسَها وتُنسَّها على خطاب الرسول، وقرأ عبد الله: ما نُنسِك من آية أو ننسخها، وقرأ حذيفة: ما ننسخ من آية أو ننسكها.

المسألة الثالثة: (ما) في هذه الآية جزائية كقولك: (ما تصنع أصنع) وعملها الجزم في الشرط

والجزاء إذا كانا مضارعين، فقوله: (ننسخ) شرط وقوله: (نأت) جزاء، وكلاهما مجزومان.

المسألة الرابعة: اعلم أن التناسخ في اصطلاح العلماء عبارة عن طريق شرعي يدل على أن الحكم الذي كان ثابتًا بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتًا، فقولنا: (طريق شرعي) نعني به القَدْر المشترك بين القول الصادر عن الله تعالى وعن رسوله، والفعل المنقول عنهما، ويخرج عنه إجماع الأمة على أحد القولين؛ لأن ذلك ليس بطريق شرعي على هذا التفسير، ولا يلزم أن يكون الشرع ناسخًا لحكم العقل؛ لأن العقل ليس طريقًا شرعيًا. ولا يلزم أن يكون المعجز ناسخًا للحكم الشرعي لأن المعجز ليس طريقًا شرعيًا ولا يلزم تقيد الحكم بغاية أو شرط أو استثناء؛ لأن ذلك غير متراخ، ولا يلزم ما إذا أمرنا الله بفعل واحد ثم نهانا عن مثله؛ لأنه لو لم يكن مثل هذا النهي ناسخًا لم يكن مثل حكم الأمر ثابتًا.

المسألة الخامسة: النسخ عندنا جائز عقلاً واقع سمعًا خلافًا لليهود، فإن منهم من أنكره عقلاً ومنهم من جوزه عقلاً، لكنه منع منه سمعًا، ويروى عن بعض المسلمين إنكار النسخ.

واحتج الجمهور من المسلمين على جواز النسخ ووقوعه؛ لأن الدلائل دلت على نبوة محمد ﷺ ونبوته لا تصح إلا مع القول بنسخ شرع مَن قبله، فوجب القطع بالنسخ، وأيضًا قلنا: على اليهود إلزامان: **الأول:** جاء في التوراة أن الله تعالى قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفلك: «**إني جعلت كل دابة مأكلاً لك ولذريتك، وأطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تأكلوه**»، ثم إنه تعالى حرم على موسى وعلى بني إسرائيل كثيرًا من الحيوان. **الثاني:** كان آدم عليه السلام يزوج الأخت من الأخ، وقد حرمه بعد ذلك على موسى عليه السلام.

قال **منكرو النسخ:** لا نسلِّم أن نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لا تصح إلا مع القول بالنسخ؛ لأن من الجائز أن يقال: إن موسى وعيسى عليهما السلام أُمِر الناس بشرعهما إلى زمان ظهور شرع محمد عليه الصلاة والسلام، ثم بعد ذلك أُمر الناس باتباع محمد عليه الصلاة والسلام، فعند ظهور شرع محمد عليه الصلاة والسلام زال التكليف بشرعهما وحصل التكليف بشرع محمد عليه الصلاة والسلام، لكنه لا يكون ذلك نسخًا، بل جاريًا مجرى قوله: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧].

والمسلمون الذين أنكروا وقوع النسخ أصلاً بنوا مذهبهم على هذا الحرف وقالوا: قد ثبت في القرآن أن موسى وعيسى عليهما السلام قد بَشَّرا في التوراة والإنجيل بمبعث محمد عليه الصلاة والسلام، وأن عند ظهوره يجب الرجوع إلى شرعه، وإذا كان الأمر كذلك فمع قيام هذا الاحتمال امتنع الجزم بوقوع النسخ. وهذا هو الاعتراض على الإلزامين المذكورين.

واحتج منكرو النسخ بأن قالوا: إن الله تعالى لما بَيَّن شرع عيسى عليه السلام، فاللفظ الدال على تلك الشريعة إما أن يقال: إنها دالة على دوامها أو لا على دوامها أو ما كان فيها دلالة على الدوام ولا على اللادوام، فإن بين فيها ثبوتها على الدوام، ثم تبين أنها ما دامت، كان الخبر

الأول كذبًا وإنه غير جائز على الشرع، وأيضًا: فلو جوزنا ذلك لم يكن لنا طريق إلى العلم بأن شرعنا لا يصير منسوخًا؛ لأن أقصى ما في الباب أن يقول الشرع: هذه الشريعة دائمة ولا تصير منسوخة قط ألبتة، ولكنا إذا رأينا مثل هذا الكلام حاصلاً في شرع موسى وعيسى عليهما السلام مع أنهما لم يدوما، زال الوثوق عنه في كل الصور.

فإن قيل: لمَ لا يجوز أن يقال: ذَكَر اللفظ الدال على الدوام، ثم قرن به ما يدل على أنه سينسخه، أو ما قرن به إلا أنه نص على ذلك إلا أنه لم ينقل إلينا في الجملة؟

قلنا: هذا ضعيف لوجوه:

أحدها: أن التنصيص على اللفظ الدال على الدوام مع التنصيص على أنه لا يدوم - جَمْع بين كلامين متناقضين، وإنه سفه وعبث.

وثانيها: على هذا التقدير قد بين الله تعالى أن شرعهما سيصير منسوخًا، فإذا نقل شرعه وجب أن ينقل هذه الكيفية أيضًا؛ لأنه لو جاز أن ينقل أصل الشرع بدون هذه الكيفية لجاز مثله في شرعنا أيضًا، وحينئذٍ لا يكون لنا طريق إلى القطع بأن شرعنا غير منسوخ؛ لأن ذلك من الوقائع العظيمة التي تتوفر فيها الدواعي على نقله، وما كان كذلك وجب اشتهاره وبلوغه إلى حد التواتر، وإلا فلعل القرآن عورض، ولم تُنقل معارضته، ولعل محمدًا ﷺ غَيَّر هذا الشرع عن هذا الوضع ولم ينقل، وإذا ثبت وجوب أن تُنقل هذه الكيفية على سبيل التواتر فنقول: لو أن الله تعالى نص في زمان موسى وعيسى عليهما السلام على أن شرعيهما سيصيران منسوخين، لكان ذلك مشهورًا لأهل التواتر، ومعلومًا لهم بالضرورة، ولو كان كذلك لاستحال منازعة الجمع العظيم فيه، فحيث رأينا اليهود والنصارى مطبقين على إنكار ذلك عَلِمنا أنه لم يوجد التنصيص على أن شرعيهما يصيران منسوخين.

وأما القسم الثاني: وهو أن يقال: إن الله تعالى نص على شرع موسى عليه السلام وقرن به ما يدل به على أنه منقطع غير دائم. فهذا باطل لِما ثبت أنه لو كان كذلك لوجب أن يكون ذلك معلومًا بالضرورة لأهل التواتر، وأيضًا: فبتقدير صحته لا يكون ذلك نسخًا، بل يكون ذلك انتهاء للغاية.

وأما القسم الثالث: - وهو أنه تعالى نص على شرع موسى عليه السلام ولم يبين فيه كونه دائمًا أو كونه غير دائم - فنقول: قد ثبت في أصول الفقه أن مجرد الأمر لا يفيد التكرار وإنما يفيد المرة الواحدة، فإذا أتى المكلف بالمرة الواحدة فقد خرج عن عهدة الأمر، فورود أمر آخر بعد ذلك لا يكون نسخًا للأمر الأول، فثبت بهذا التقسيم أن القول بالنسخ محال.

واعلم أنا بعد أن قررنا هذه الجملة في كتاب المحصول في أصول الفقه، تمسكنا في وقوع النسخ بقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾، والاستدلال به أيضًا ضعيف؛ لأن (ما) هاهنا تفيد الشرط والجزاء، وكما أن قولك: (من جاءك فأكرمه) لا يدل على حصول المجيء، بل على أنه متى جاء وجب الإكرام، فكذا هذه الآية لا تدل على حصول النسخ، بل

على أنه متى حصل النسخ وجب أن يأتي بما هو خير منه، فالأقوى أن نعول في الإثبات على قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ﴾ [النحل: ١٠١]وقوله: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ الْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٣٩]والله تعالى أعلم.

المسألة السادسة: اتفقوا على وقوع النسخ في القرآن، وقال أبو مسلم بن بحر: إنه لم يقع.

واحتج الجمهور على وقوعه في القرآن بوجوه: أحدها:هذه الآية وهي قوله تعالى: ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾.

أجاب أبو مسلم عنه بوجوه: الأول:أن المراد من الآيات المنسوخة هي الشرائع التي في الكتب القديمة من التوراة والإنجيل، كالسبت والصلاة إلى المشرق والمغرب مما وضعه الله تعالى عنا وتعبَّدنا بغيره، فإن اليهود والنصارى كانوا يقولون: (لا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم)، فأبطل الله عليهم ذلك بهذه الآية. **الوجه الثاني:**المراد من النسخ نقله من اللوح المحفوظ وتحويله عنه إلى سائر الكتب، وهو كما يقال: نسخت الكتاب. **الوجه الثالث:**أنا بينا أن هذه الآية لا تدل على وقوع النسخ، بل على أنه لو وقع النسخ لوقع إلى خير منه.

ومن الناس من أجاب عن الاعتراضالأول بأن الآيات إذا أُطلقت فالمراد بها آيات القرآن لأنه هو المعهود عندنا. **وعن الثاني:**بأن نقل القرآن من اللوح المحفوظ لا يختص ببعض القرآن، وهذا النسخ مختص ببعضه، ولقائل أن يقول على الأول: لا نسلِّم أن لفظ الآية مختص بالقرآن، بل هو عام في جميع الدلائل، وعلى الثاني: لا نسلم أن النسخ المذكور في الآية مختص ببعض القرآن، بل التقدير والله أعلم: ما ننسخ من اللوح المحفوظ فإنا نأتي بعده بما هو خير منه.

الحجة الثانية للقائلين بوقوع النسخ في القرآن: أن الله تعالى أمر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولاً كاملاً، وذلك في قوله: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى الْحَوْلِ﴾ [البقرة: ٢٤٠]ثم نسخ ذلك بأربعة أشهر وعشر، كما قال: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤].

قال أبو مسلم:الاعتداد بالحول ما زال بالكلية؛ لأنها لو كانت حاملاً ومدة حملها حول كامل، لكانت عدتها حولاً كاملاً، وإذا بقي هذا الحكم في بعض الصور كان ذلك تخصيصًا لا ناسخًا.

والجواب:أن مدة عدة الحمل تنقضي بوضع الحمل، سواء حصل وضع الحمل بسنة أو أقل أو أكثر، فجَعْل السنة العدة يكون زائلاً بالكلية.

الحجة الثالثة: أَمَر الله بتقديم الصدقة بين يدي نجوى الرسول بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوٓا إِذَا نَٰجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَةً﴾ [المجادلة: ١٢]ثم نسخ ذلك.

قال أبو مسلم:إنما زال ذلك لزوال سببه لأن سبب التعبد بها أن يمتاز المنافقون من حيث لا يتصدقون عن المؤمنين، فلما حصل هذا الغرض سقط التعبد.

والجواب:لو كان كذلك لكان من لم يتصدق منافقًا وهو باطل؛ لأنه روي أنه لم يتصدق غير

علي رضي الله عنه، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا۟ وَتَابَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾ [المجادلة: ١٣].

الحجة الرابعة: أنه تعالى أمَر بثبات الواحد للعشرة بقوله تعالى: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ﴾ [الانفال: ٦٥] ثم نسخ ذلك بقوله تعالى: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٦].

الحجة الخامسة: قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِى كَانُوا۟ عَلَيْهَا﴾ [البقرة: ١٤٢] ثم إنه تعالى أزالهم عنها بقوله: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٤].

قال أبو مسلم: حكم تلك القبلة ما زال بالكلية لجواز التوجه إليها عند الإشكال أو مع العلم إذا كان هناك عذر.

الجواب: أن على ما ذكرته لا فرق بين بيت المقدس وسائر الجهات، فالخصوصية التي بها امتاز بيت المقدس عن سائر الجهات - قد زالت بالكلية فكان نسخًا.

الحجة السادسة: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ ۙ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓا۟ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍ﴾ [النحل: ١٠١] والتبديل يشتمل على رفع وإثبات، والمرفوع إما التلاوة وإما الحكم، فكيف كان فهو رفع ونسخ.

وإنما أطنبنا في هذه الدلائل لأن كل واحد منها يدل على وقوع النسخ في الجملة، واحتج أبو مسلم بأن الله تعالى وصف كتابه بأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فلو نسخ لكان قد أتاه الباطل.

والجواب: أن المراد أن هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله ما يبطله ولا يأتيه من بعده أيضًا ما يبطله.

المسألة السابعة: المنسوخ إما أن يكون هو الحكم فقط أو التلاوة فقط أو هما معًا: أما الذي يكون المنسوخ هو الحكم دون التلاوة فكهذه الآيات التي عددناها، وأما الذي يكون المنسوخ هو التلاوة فقط فكما يروى عن عمر أنه قال: كنا نقرأ آية الرجم: «**الشَّيخُ وَالشَّيخَةُ إِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**» وروي: «**لَوْ كَانَ لابْنِ آدَمَ وادِيَان مِنْ مالٍ لاَبْتَغَى إِلَيهِمَا ثَالِثًا، وَلاَ يَمْلأُ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلاَّ التُّرَابُ، وَيَتُوبُ اللهُ عَلَى مَنْ تَابَ**»، وأما الذي يكون منسوخ الحكم والتلاوة معًا، فهو ما روت عائشة رضي الله عنها أن القرآن قد نزل في الرضاع بعشر معلومات ثم نُسخن بخمس معلومات، فالعشر مرفوع التلاوة والحكم جميعًا والخمس مرفوع التلاوة باقي الحكم. ويروى أيضًا أن سورة الأحزاب كانت بمنزلة السبع الطوال أو أزيد ثم وقع النقصان فيه.

المسألة الثامنة: اختلف المفسرون في قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾: فمنهم من فسر النسخ بالإزالة، ومنهم من فسره بالنسخ بمعنى نسخت الكتاب، وهو قول عطاء وسعيد بن المسيب، ومن قال بالقول الأول ذكروا فيه وجوهًا: **أحدها**: ما ننسخ من آية وأنتم تقرءونه أو

ننسها أي من القرآن ما قرئ بينكم ثم نسيتم، وهو قول الحسن والأصم وأكثر المتكلمين فحملوه على نسخ الحكم دون التلاوة، وننسها على نسخ الحكم والتلاوة معًا.

فإن قيل: وقوع هذا النسيان ممنوع عقلاً وشرعًا: أما العقل فلأن القرآن لا بد من إيصاله إلى أهل التواتر، والنسيان على أهل التواتر بأجمعهم ممتنع. وأما النقل فلقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩].

والجواب عن الأول من وجهين: الأول: أن النسيان يصح بأن يأمر الله تعالى بطرحه من القرآن وإخراجه من جملة ما يتلى ويؤتى به في الصلاة أو يحتج به، فإذا زال حكم التعبد به وطال العهد نُسي أو إن ذُكر فعلى طريق ما يذكر خبر الواحد، فيصير لهذا الوجه منسيًّا عن الصدور، **الجواب الثاني:** أن ذلك يكون معجزة للرسول عليه الصلاة والسلام، ويروى فيه خبر: أنهم كانوا يقرءون السورة فيصبحون وقد نسوها. **والجواب عن الثاني:** أنه معارض بقوله تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰ ۝ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ [الأعلى: ٦-٧] وبقوله: ﴿وَاذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ [الكهف: ٢٤].

القول الثاني: ما ننسخ من آية، أي نبدلها، إما بأن نبدل حكمها فقط أو تلاوتها فقط أو نبدلهما، أما قوله تعالى: ﴿أَوْ نُنسِهَا﴾ فالمراد نتركها كما كانت فلا نبدلها، وقد بينا أن النسيان بمعنى الترك قد جاء، فيصير حاصل الآية أن الذي نبدله فإنا نأتي بخير منه أو مثله.

القول الثالث: ما ننسخ من آية، أي ما نرفعها بعد إنزالها أو ننسأها، على قراءة الهمزة أي نؤخر إنزالها من اللوح المحفوظ، أو يكون المراد نؤخر نسخها فلا ننسخها في الحال، فإنا ننزل بدلها ما يقوم مقامها في المصلحة.

القول الرابع: ما ننسخ من آية، وهي الآية التي صارت منسوخة في الحكم والتلاوة معًا، أو ننسها، أي نتركها، وهي الآية التي صارت منسوخة في الحكم ولكنها غير منسوخة في التلاوة، بل هي باقية في التلاوة، فأما من قال بالقول الثاني: ما ننسخ من آية، أي ننسخها من اللوح المحفوظ أو ننسأها، نؤخرها. وأما قراءة (ننسها) فالمعنى نتركها يعني نترك نسخها فلا ننسخها.

وأما قوله: ﴿مِنْ آيَةٍ﴾ فكل المفسرين حملوه على الآية من القرآن غير أبي مسلم، فإنه حَمَل ذلك على التوراة والإنجيل وقد تقدم القول فيه.

أما قوله تعالى: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ ففيه قولان:

أحدهما: أنه الأخف. **والثاني:** أنه الأصلح، وهذا أَوْلى لأنه تعالى يصرف المكلف على مصالحه لا على ما هو أخف على طباعه.

فإن قيل: لو كان الثاني أصلح من الأول لكان الأول ناقص الصلاح، فكيف أمر الله به؟

قلنا: الأول أصلح من الثاني بالنسبة إلى الوقت الأول، والثاني بالعكس منه فزال السؤال.

واعلم أن الناس استنبطوا من هذه الآية أكثر مسائل النسخ:

المسألة الأولى: قال قوم: لا يجوز نسخ الحكم إلا إلى بدل. واحتجوا بأن هذه الآية تدل

على أنه تعالى إذا نسخ لا بد وأن يأتي بعده بما هو خير منه أو بما يكون مثله، وذلك صريح في وجوب البدل.

والجواب: لِمَ لا يجوز أن يقال: المراد أن نفي ذلك الحكم وإسقاط التعبد به خير من ثبوته في ذلك الوقت، ثم الذي يدل على وقوع النسخ لا إلى بدل: أنه نَسَخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول ﷺ لا إلى البدل.

المسألة الثانية: قال قوم: لا يجوز نسخ الشيء إلى ما هو أثقل منه. واحتجوا بأن قوله: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ ينافي كونه أثقل؛ لأن الأثقل لا يكون خيرًا منه ولا مثله.

والجواب: لِمَ لا يجوز أن يكون المراد بالخير ما يكون أكثر ثوابًا في الآخرة، ثم إن الذي يدل على وقوعه أن الله سبحانه نسخ في حق الزناة الحبس في البيوت إلى الجلد والرجم، ونَسَخ صوم عاشوراء بصوم رمضان، وكانت الصلاة ركعتين عند قوم فنسخت بأربع في الحضر.

إذا عرفت هذا فنقول: أما نسخ الشيء إلى الأثقل فقد وقع في الصور المذكورة، وأما نسخه إلى الأخف فكنسخ العدة من حول إلى أربعة أشهر وعشر، وكنسخ صلاة الليل إلى التخيير فيها. وأما نسخ الشيء إلى المثل فكالتحويل من بيت المقدس إلى الكعبة.

المسألة الثالثة: قال الشافعي رضي الله عنه: الكتاب لا يُنسخ بالسنة المتواترة. واستدل عليه بهذه الآية من وجوه: **أحدها:** أنه تعالى أخبر أن ما ينسخه من الآيات يأت بخير منها، وذلك يفيد أنه يأتي بما هو من جنسه، كما إذا قال الإنسان: (ما آخذ منك من ثوب آتيك بخير منه)، يفيد أنه يأتيه بثوب من جنسه خير منه، وإذا ثبت أنه لا بد وأن يكون من جنسه فجنس القرآن قرآن.

وثانيها: أن قوله تعالى: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾ يفيد أنه هو المنفرد بالإتيان بذلك الخير، وذلك هو القرآن الذي هو كلام الله دون السنة التي يأتي بها الرسول عليه السلام.

وثالثها: أن قوله: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾ يفيد أن المأتي به خير من الآية، والسنة لا تكون خيرًا من القرآن.

ورابعها: أنه قال: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ دل على أن الآتي بذلك الخير هو المختص بالقدرة على جميع الخيرات وذلك هو الله تعالى.

والجواب عن الوجوه الأربعة بأسرها: أن قوله تعالى: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾ ليس فيه أن ذلك الخير يجب أن يكون ناسخًا، بل لا يمتنع أن يكون ذلك الخير شيئًا مغايرًا للناسخ يحصل بعد حصول النسخ، والذي يدل على تحقيق هذا الاحتمال أن هذه الآية صريحة في أن الإتيان بذلك الخير مرتب على نسخ الآية الأولى، فلو كان نسخ تلك الآية مرتبًا على الإتيان بهذا الخير لزم الدَّوْر وهو باطل، ثم احتج الجمهور على وقوع نسخ الكتاب بالسنة؛ لأن آية الوصية للأقربين منسوخة بقوله عليه الصلاة والسلام: «أَلاَ لاَ وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ» وبأن آية الجلد صارت منسوخة بخبر الرجم.

قال الشافعي رضي الله عنه: أما الأول: فضعيف لأن كون الميراث حقًّا للوارث يمنع من صرفه إلى الوصية، فثبت أن آية الميراث مانعة من الوصية، وأما الثاني: فضعيف أيضًا لأن عمر رضي الله عنه روى أن قوله: «الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ» كان قرآنًا، فلعل النسخ إنما وقع به. وتمام الكلام فيه مذكور في أصول الفقه والله أعلم.

أما قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ فتنبيه للنبي ﷺ وغيره على قدرته تعالى على تصريف المكلف تحت مشيئته وحكمه وحكمته، وأنه لا دافع لما أراد ولا مانع لما اختار.

المسألة التاسعة: استدلت المعتزلة بهذه الآية على أن القرآن مخلوق من وجوه: أحدها: أن كلام الله تعالى لو كان قديمًا لكان الناسخ والمنسوخ قديمين، لكن ذلك محال؛ لأن الناسخ يجب أن يكون متأخرًا عن المنسوخ، والمتأخر عن الشيء يستحيل أن يكون قديمًا، وأما المنسوخ فلأنه يجب أن يزول ويرتفع، وما ثبت زواله استحال قدمه بالإتفاق.

وثانيها: أن الآية دلت على أن بعض القرآن خير من بعض، وما كان كذلك لا يكون قديمًا.

وثالثها: أن قوله: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ يدل على أن المراد أنه تعالى هو القادر على نسخ بعضها والإتيان بشيء آخر بدلاً من الأول، وما كان داخلاً تحت القدرة وكان فعلاً، كان محدثًا.

أجاب الأصحاب عنه: بأن كونه ناسخًا ومنسوخًا إنما هو من عوارض الألفاظ والعبارات واللغات ولا نزاع في حدوثها، فلمَ قلتم: إن المعنى الحقيقي الذي هو مدلول العبارات والاصطلاحات محدث؟! **قالت المعتزلة:** ذلك المعنى الذي هو مدلول العبارات واللغات لا شك أن تعلقه الأول قد زال وحدث له تعلق آخر، فالتعلق الأول محدث لأنه زال والقديم لا يزول، والتعلق الثاني حادث لأنه حصل بعدما لم يكن، والكلام الحقيقي لا ينفك عن هذه التعلقات، وما لا ينفك عن هذه التعلقات (محدث) وما لا ينفك عن المحدث محدث، والكلام الذي تعلقت به يلزم أن يكون محدثًا. **أجاب الأصحاب:** أن قدرة الله كانت في الأزل متعلقة بإيجاد العالم، فعند دخول العالم في الوجود هل بقي ذلك التعلق أو لم يبقَ؟ فإن بقي يلزم أن يكون القادر قادرًا على إيجاد الموجود وهو محال، وإن لم يبقَ فقد زال ذلك التعلق فيلزمكم حدوث قدرة الله على الوجه الذي ذكرتموه، وكذلك عِلم الله كان متعلقًا بأن العالم سيوجد، فعند دخول العالم في الوجود إن بقي التعلق الأول كان جهلاً، وإن لم يبق فيلزمكم كون التعلق الأول حادثًا؛ لأنه لو كان قديمًا لما زال، وبكون التعلق الذي حصل بعد ذلك حادثًا، فإذن عالِمية الله تعالى لا تنفك عن التعلقات الحادثة، وما لا ينفك عن المحدث محدث فعالِمية الله محدثة. فكل ما تجعلونه جوابًا عن العالمية والقادرية فهو جوابنا عن الكلام.

المسألة العاشرة: احتجوا بقوله تعالى: ﴿أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ على أن المعدوم شيء. وقد تقدم وجه تقريره فلا نعيده، والقدير فعيل بمعنى الفاعل، وهو بناء المبالغة.

قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُۥ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿١٠٧﴾﴾

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما حكم بجواز النسخ عَقَّبه ببيان أن ملك السموات والأرض له لا لغيره، وهذا هو التنبيه على أنه سبحانه وتعالى إنما حسن منه الأمر والنهي لكونه مالكًا للخلق، وهذا هو مذهب أصحابنا، وإنه إنما حسن التكليف منه لمحض كونه مالكًا للخلق مستوليًا عليهم لا لثواب يحصل، أو لعقاب يندفع. قال القفال: ويحتمل أن يكون هذا إشارة إلى أمر القبلة، فإنه تعالى أخبرهم بأنه مالك السموات والأرض وأن الأمكنة والجهات كلها له، وأنه ليس بعض الجهات أكبر حرمة من البعض إلا من حيث يجعلها هو تعالى له، وإذا كان كذلك وكان الأمر باستقبال القبلة إنما هو محض التخصيص بالتشريف، فلا مانع يمنع من تغيره من جهة إلى جهة، وأما الولي والنصير فكلاهما فعيل بمعنى فاعل على وجه المبالغة.

ومن الناس من استدل بهذه الآية على أن الملك غير القدرة، فقال: إنه تعالى قال أولاً: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ ثم قال بعده: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُۥ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ فلو كان الملك عبارة عن القدرة لكان هذا تكريرًا من غير فائدة، والكلام في حقيقة الملك والقدرة قد تقدم في قوله: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ [الفاتحة: ٤].

قوله تعالى: ﴿أَمْ تُرِيدُونَ أَن تَسْـَٔلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِن قَبْلُ وَمَن يَتَبَدَّلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴿١٠٨﴾﴾

المسألة الأولى: (أم) على ضربين متصلة ومنقطعة: فالمتصلة عديلة الألف وهي مفرقة لما جمعته أي، كما أن (أو) مفرقة لما جمعته تقول: اضرب أيهم شئت زيدًا أم عمرًا، فإذا قلت: اضرب أحدهم قلت: اضرب زيدًا أو عمرًا. والمنقطعة لا تكون إلا بعد كلام تام؛ لأنها بمعنى بل والألف، كقول العرب: إنها لإبل أم شاء، كأنه قال: بل هي شاء. ومنه قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ﴾ [الأحقاف: ٨]أي: بل يقولون: قال الأخطل:

كَذَبَتكَ عَينُكَ أَم رَأَيتَ بِواسِطٍ   غَلَسَ الظَلامِ مِنَ الرَّبابِ خَيالا

المسألة الثانية: اختلفوا في المخاطب به على وجوه: **أحدها**:أنهم المسلمون. وهو قول الأصم والجبائي وأبي مسلم، واستدلوا عليه بوجوه: **الأول**:أنه قال في آخر الآية: ﴿وَمَن يَتَبَدَّلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ﴾ وهذا الكلام لا يصح إلا في حق المؤمنين. **الثاني**:أن قوله: ﴿أَمْ تُرِيدُونَ﴾ يقتضي معطوفًا عليه وهو قوله: ﴿لَا تَقُولُوا رَاعِنَا﴾ [البقرة: ١٠٤]فكأنه قال: وقولوا انظرنا واسمعوا فهل تفعلون ذلك كما أُمرتم أم تريدون أن تسألوا رسولكم؟ **الثالث**:أن المسلمين كانوا يسألون محمدًا ﷺعن أمور لا خير لهم في البحث عنها ليعلموها كما سأل اليهود موسى عليه

السلام ما لم يكن لهم فيه خير عن البحث عنه . **الرابع:** سأل قوم من المسلمين أن يجعل لهم ذات أنواط كما كان للمشركين ذات أنواط، وهي شجرة كانوا يعبدونها ويعلقون عليها المأكول والمشروب، كما سألوا موسى أن يجعل لهم إلهًا كما لهم آلهة .

القول الثاني: أنه خطاب لأهل مكة . وهو قول ابن عباس ومجاهد . قال : إن عبد الله بن أمية المخزومي أتى رسول الله ﷺ في رهط من قريش فقال : يا محمد والله ما أؤمن بك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعًا، أو تكون لك جنة من نخيل وعنب، أو يكون لك بيت من زخرف، أو ترقى في السماء بأن تصعد، ولن نؤمن لرقيك بعد ذلك حتى تنزل علينا كتابًا من الله إلى عبد الله بن أمية أن محمدًا رسول الله فاتبعوه!! وقال له بقية الرهط : فإن لم تستطع ذلك فائتنا بكتاب من عند الله جملة واحدة فيه الحلال والحرام والحدود والفرائض؛ كما جاء موسى إلى قومه بالألواح من عند الله فيها كل ذلك، فنؤمن بك عند ذلك!! فأنزل الله تعالى : أم تريدون أن تسألوا رسولكم محمدًا أن يأتيكم بالآيات من عند الله كما سأل السبعون فقالوا : أرنا الله جهرة . وعن مجاهد أن قريشًا سألت محمدًا عليه السلام أن يجعل لهم الصفا ذهبًا وفضة، فقال : نعم هو لكم كالمائدة لبني إسرائيل . فأبوا ورجعوا .

القول الثالث : المراد اليهود . وهذا القول أصح لأن هذه السورة من أول قوله : ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ﴾ [البقرة: ٤٠] حكاية عنهم ومحاجة معهم، ولأن الآية مدنية، ولأنه جرى ذكر اليهود وما جرى ذكر غيرهم، ولأن المؤمن بالرسول لا يكاد يسأله، فإذا سأله كان متبدلاً كفرًا بالإيمان .

المسألة الثالثة : ليس في ظاهر قوله : ﴿أَمۡ تُرِيدُونَ أَن تَسۡـَٔلُواْ رَسُولَكُمۡ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِن قَبۡلُۗ﴾ أنهم أتوا بالسؤال فضلاً عن كيفية السؤال، بل المرجع فيه إلى الروايات التي ذكرناها في أنهم سألوا، والله أعلم .

المسألة الرابعة : اعلم أن السؤال الذي ذكروه إن كان ذلك طلبًا للمعجزات، فمن أين أنه كفر؟ ومعلوم أن طلب الدليل على الشيء لا يكون كفرًا، وإن كان ذلك طلبًا لوجه الحكمة المفصلة في نسخ الأحكام، فهذا أيضًا لا يكون كفرًا؛ فإن الملائكة طلبوا الحكمة التفصيلية في خلقة البشر ولم يكن ذلك كفرًا، فلعل الأَوْلى حمل الآية على أنهم طلبوا منه أن يجعل لهم إلهًا كما لهم آلهة، وإن كانوا طلبوا المعجزات فإنهم يطلبونها على سبيل التعنت واللجاج؛ فلهذا كفروا بسبب هذا السؤال .

المسألة الخامسة : ذكروا في اتصال هذه الآية بما قبلها وجوهًا : **أحدها:** أنه تعالى لما حكم بجواز النسخ في الشرائع، فلعلهم كانوا يطالبونه بتفاصيل ذلك الحكم فمنعهم الله تعالى عنها وبيَّن أنهم ليس لهم أن يشتغلوا بهذه الأسئلة، كما أنه ما كان لقوم موسى أن يذكروا أسئلتهم الفاسدة .

وثانيها: لما تقدم من الأوامر والنواهي قال لهم: إن لم تقبلوا ما أمرتكم به وتمردتم عن الطاعة، كنتم كمن سأل موسى ما ليس له أن يسأله، عن أبي مسلم.

وثالثها: لما أمر ونهى قال: أتفعلون ما أُمرتم أم تفعلون كما فعل من قبلكم من قوم موسى؟

المسألة السادسة: ﴿سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ﴾ وسطه، قال تعالى: ﴿فَٱطَّلَعَ فَرَءَاهُ فِى سَوَآءِ ٱلْجَحِيمِ﴾ [الصافات: ٥٥] أي وسط الجحيم، والغرض التشبيه دون نفس الحقيقة، ووجه التشبيه في ذلك أن من سلك طريقة الإيمان فهو جارٍ على الاستقامة المؤدية إلى الفوز والظفر بالطلبة من الثواب والنعيم، فالمبدل لذلك بالكفر عادل عن الاستقامة فقيل فيه: إنه ضل سواء السبيل.

قوله تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّ ۖ فَٱعْفُوا۟ وَٱصْفَحُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٩﴾﴾

اعلم أن هذا هو النوع الثالث من كيد اليهود مع المسلمين، وذلك لأنه روي أن فنحاص بن عازوراء، وزيد بن قيس ونفرًا من اليهود قالوا لحذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر بعد وقعة أُحد: ألم تروا ما أصابكم، ولو كنتم على الحق ما هُزمتم، فارجعوا إلى ديننا فهو خير لكم وأفضل ونحن أهدى منكم سبيلاً!! فقال عمار: كيف نقضُ العهد فيكم؟ قالوا: شديد، قال: فإني قد عاهدت أني لا أكفر بمحمد ما عشت!! فقالت اليهود: أما هذا فقد صبأ. وقال حذيفة: وأما أنا فقد رضيت بالله ربًّا وبالإسلام دينًا وبالقرآن إمامًا وبالكعبة قبلة وبالمؤمنين إخوانًا!! ثم أتيا رسول الله ﷺ وأخبراه فقال: «**أَصَبْتُمَا خَيْرًا وَأَفْلَحْتُمَا**»، فنزلت هذه الآية. **واعلم أنا نتكلم أولاً في الحسد ثم نرجع إلى التفسير.**

المسألة الأولى: في ذم الحسد، ويدل عليه أخبار كثيرة: الأول: قوله عليه السلام: «**الحَسَدَ يَأْكُلُ الحَسَنَاتِ؛ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الحَطَبَ**»[(١)].

الثاني: قال أنس: كنا يومًا جالسين عند النبي ﷺ فقال: «**يَطْلُعُ عَلَيْكُمُ الآنَ مِنْ هَذَا الفَجِّ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ**». قَالَ: فَطَلَعَ رَجُلٌ مِنَ الأَنْصَارِ تَنْطِفُ لِحْيَتُهُ مِنْ وَضُوئِهِ قَدْ عَلَّقَ نَعْلَهُ فِي يَدِهِ الشِّمَالِ، فَسَلَّمَ، فَلَمَّا كَانَ مِنَ الْغَدِ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مِثْلَ ذَلِكَ: فَطَلَعَ ذَلِكَ الرَّجُلُ مِثْلَ مَرَّتِهِ الأُولَى، فَلَمَّا كَانَ الْيَوْمُ الثَّالِثُ، قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مِثْلَ مَقَالَتِهِ أَيْضًا، فَطَلَعَ ذَلِكَ الرَّجُلُ عَلَى مِثْلِ حَالِهِ الأُولَى.

فَلَمَّا قَامَ النَّبِيُّ ﷺ تَبِعَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ، قَالَ: إِنِّي لاحَيْتُ أَبِي، فَأَقْسَمْتُ أَلا أَدْخُلَ عَلَيْهِ ثَلاثًا، فَإِنْ رَأَيْتَ أَنْ تُؤْوِيَنِي إِلَيْكَ حَتَّى تَنْقَضِيَ الثَّلاثَةُ، فَعَلْتَ، قَالَ: نَعَمْ. قَالَ أَنَسٌ:

---

(١) **إسناده ضعيف:** أخرجه البخاري في (التاريخ) (١/ ١/ ٢٧٢) وأبو داود في كتاب (الأدب)، باب: (في الحسد) (٤/ ٢٠٩٠) حديث رقم (٤٩٠٣)، وعبد بن حميد في (المنتخب من المسند) (١٥٣/ ١٥٤) وأخرجه ابن عبد البر في (التمهيد) (٦/ ١٢٤)، جميعًا من طريق إبراهيم بن أبي أسيد... به.

فَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ يُحَدِّثُ أَنَّهُ بَاتَ مَعَهُ ثَلاثَ لَيَالٍ. قَالَ: فَلَمْ يَرَهُ يَقُومُ مِنَ اللَّيْلِ شَيْئًا، غَيْرَ أَنَّهُ إِذَا تَعَارَّ مِنَ اللَّيْلِ، وَتَقَلَّبَ عَلَى فِرَاشِهِ، ذَكَرَ اللَّهَ، وَكَبَّرَ حَتَّى يَقُومَ لِصَلاةِ الْفَجْرِ غَيْرَ أَنَّهُ لا يَقُولُ إِلا خَيْرًا. قَالَ: فَلَمَّا مَضَتِ الثَّلاثُ لَيَالٍ، وَكِدْتُ أَحْتَقِرُ عَمَلَهُ، قُلْتُ: يَا عَبْدَ اللَّهِ إِنَّهُ لَمْ يَكُنْ بَيْنِي وَبَيْنَ وَالِدِي غَضَبٌ، وَلا هَجْرٌ، وَلَكِنْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ ثَلاثَ مَرَّاتٍ: «**يَطْلُعُ عَلَيْكُمُ الآنَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ**»، فَطَلَعْتَ أَنْتَ الثَّلاثَ مَرَّاتٍ، فَأَرَدْتُ أَنْ آوِيَ إِلَيْكَ لأَنْظُرَ مَا عَمَلُكَ، فَلَمْ أَرَكَ تَعْمَلُ كَثِيرَ عَمَلٍ، فَمَا الَّذِي بَلَغَ بِكَ مَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ؟! فَقَالَ: مَا هُوَ إِلا مَا رَأَيْتَ. قَالَ: فَانْصَرَفْتُ عَنْهُ، فَلَمَّا وَلَّيْتُ، دَعَانِي فَقَالَ: مَا هُوَ إِلا مَا رَأَيْتَ غَيْرَ أَنِّي لا أَجِدُ فِي نَفْسِي عَلَى أَحَدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ غِشًّا، وَلا أَحْسُدُهُ عَلَى خَيْرٍ أَعْطَاهُ اللَّهُ إِيَّاهُ. فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ: فَهَذِهِ الَّتِي بَلَغَتْ بِكَ، وَهِيَ الَّتِي لا تُطَاقُ[(١)].

الثالث: قال عليه السلام: «**دَبَّ إِلَيْكُمْ دَاءُ الْأُمَمِ قَبْلَكُمْ: الْحَسَدُ وَالْبَغْضَاءُ وَالْبَغْضَاءُ هِيَ الْحَالِقَةُ، لاَ أَقُولُ حَالِقَةَ الشَّعْرِ وَلَكِنْ حَالِقَةُ الدِّينِ**»[(٢)].

الرابع: قال: «**إنه سيصيب أمتي داء الأمم**». قالوا: ما داء الأمم؟ قال: «**الأشر والبطر والتكاثر والتنافس في الدنيا والتباعد والتحاسد حتى يكون البغي ثم الهرج**»[(٣)].

الخامس: أن موسى عليه السلام لما ذهب إلى ربه رأى في ظل العرش رجلاً يغبط بمكانه وقال: إن هذا لكريم على ربه! فسأل ربه أن يخبره باسمه فلم يخبره باسمه وقال: أحدثك من

---

(١) **إسناده صحيح:** أخرجه أحمد في (مسنده) (٣/ ١٦٦) حديث رقم (١٢٧٢٠)، والنسائي في (سننه الكبرى) (٦/ ٢١٥) حديث رقم (١٠٦٩٩) وعبد بن حميد في (مسنده) (١/ ٣٥٠) حديث رقم (١١٥٩) جميعا من طريق معمر عن الزهري قال أخبرني أنس بن مالك... فذكره.

(٢) **إسناده جيد:** أخرجه الترمذي في كتاب (صفة القيامة) (٤/ ٦٦٤) حديث رقم (٢٥١٠) من طريق حرب بن شداد عن يحيى بن أبي كثير... به، وقال: قال أبو عيسى هذا حديث قد اختلفوا في روايته عن يحيى بن أبي كثير فروى بعضهم عن يحيى بن أبي كثير عن يعيش ابن الوليد عن مولى الزبير عن النبي ﷺ ولم يذكروا فيه عن الزبير، والبزار في مسنده (٦/ ١٩٢) حديث رقم (٢٢٣٢)، من طريق يعيش مولى بن الزبير عن ابن الزبير... به وأحمد في (مسنده) (١/ ١٦٤) حديث رقم (١٤١٢)، من طريق هشام عن يحيى بن أبي كثير... به، والبيهقي في (سننه الكبرى) (١٠/ ٢٣٢)، من طريق هشام الدستوائي عن يحيى بن أبي كثير... به وأبو يعلى في (مسنده) (٢/ ٣٢) حديث رقم (٦٦٩) من طريق علي بن المبارك عن يحيى بن أبي كثير... به والشاشي في (مسنده) (١/ ١١٤) حديث رقم (٥٤)، من طريق شيبان عن يحيى بن أبي كثير... به، وأورده الهيثمي في (المجمع) (٨/ ٣٠) وقال: رواه البزار وإسناده جيد.

(٣) **صحيح:** أخرجه الحاكم في (المستدرك) (٤/ ١٨٥) حديث رقم (٧٣١١)، وقال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، والطبراني في (الأوسط) (٩/ ٢٣) حديث رقم (٩٠١٦)، كلاهما من طريق أبي سعيد الغفاري قال سمعت أبا هريرة رضي الله عنه يقول سمعت رسول الله ﷺ يقول... فذكره، وأورده الهيثمي في (المجمع) (٧/ ٣٠٨)، وقال: رواه الطبراني في الأوسط وفيه أبو سعيد الغفاري ولم يرو عنه غير حميد بن هاني وبقية رجاله وثقوا، وأورده الألباني في (الصحيحة) (٦٨٠)، وقال: صحيح.

عمله ثلاثًا: كان لا يحسد الناس على ما آتاهم الله من فضله، وكان لا يعق والديه، ولا يمشي بالنميمة[١] .

السادس: قال عليه السلام: «إِنَّ لِنِعَمِ اللَّهِ أَعْدَاءً»، قِيلَ: وَمَنْ أُولَئِكَ؟ قَالَ: «الَّذِينَ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ»[٢] .

السابع: قال عليه السلام: «سِتَّةٌ يَدْخُلُونَ النَّارَ قَبْلَ الْحِسَابِ: الْأُمَرَاءُ بِالْجَوْرِ، وَالْعَرَبُ بِالْعَصَبِيَّةِ، وَالدَّهَاقِينُ بِالتَّكَبُّرِ، وَالتُّجَّارُ بِالْخِيَانَةِ، وَأَهْلُ الرُّسْتَاقِ بِالْجَهَالَةِ، وَالْعُلَمَاءُ بِالْحَسَدِ»[٣] .

أما الآثار: فالأول: حكي أن عوف بن عبد الله دخل على الفضل بن المهلب وكان يومئذٍ على واسط، فقال: إني أريد أن أعظك بشيء، إياك والكبر فإنه أول ذنب عصى الله به إبليس. ثم قرأ: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ﴾[البقرة: ٣٤] وإياك والحرص فإنه أخرج آدم من الجنة. أسكنه الله في جنة عرضها السموات والأرض فأكل منها، فأخرجه الله. ثم قرأ: ﴿ٱهْبِطَا مِنْهَا﴾[طه: ١٢٣] وإياك والحسد فإنه قتل ابنُ آدم أخاه حين حسده. ثم قرأ: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱبْنَىْ ءَادَمَ بِٱلْحَقِّ﴾[المائدة: ٢٧] .

الثاني: قال ابن الزبير: ما حسدت أحدًا على شيء من أمر الدنيا؛ لأنه إن كان من أهل الجنة فكيف أحسده على الدنيا وهي حقيرة في الجنة؟! وإن كان من أهل النار فكيف أحسده على أمر الدنيا وهو يصير إلى النار؟!

الثالث: قال رجل للحسن: هل يحسد المؤمن؟ قال: ما أنساك بني يعقوب؟! إلا أنه لا يضرك ما لم تعد به يدًا ولسانًا.

الرابع: قال معاوية: كل الناس أقدر على رضاه إلا الحاسد، فإنه لا يرضيه إلا زوال النعمة.

الخامس: قيل: الحاسد لا ينال من المجالس إلا مذمة وذلاً، ولا ينال من الملائكة إلا لعنة وبغضًا، ولا ينال من الخلق إلا جزعًا وغمًّا، ولا ينال عند الفزع إلا شدة وهولاً، وعند الموقف إلا فضيحة ونكالاً.

المسألة الثانية: في حقيقة الحسد: إذا أنعم الله على أخيك بنعمة فإن أردت زوالها فهذا هو الحسد، وإن اشتهيت لنفسك مثلها فهذا هو الغبطة والمنافسة.

---

(١) أخرجه ابن الجعد في (مسنده) (١/ ٣٦٨) حديث رقم (٢٥٣٦)، وأبو الشيخ في (مكارم الأخلاق) (١/ ٨٥) حديث رقم (٢٥٧)، وأبو نعيم في (حلية الأولياء) (٤/ ١٤٩)، جميعًا من طريق أبي إسحاق عن عمرو بن ميمون . . . فذكره.

(٢) **إسناده ضعيف:** أخرجه الطبراني في (الأوسط) (٧/ ٢٠٤) حديث رقم (٧٢٧٧)، من طريق إسماعيل بن عمرو البجلي حدثنا محمد بن مروان عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «أن لأهل النعم حسادًا فاحذروهم»، وأورده الهيثمي في (المجمع) (٨/ ١٩٥)، وقال: رواه الطبراني في الأوسط وفيه إسماعيل بن عمرو البجلي وهو ضعيف وقد وثقه ابن حبان.

(٣) ذكره الغزالي في (الإحياء) (٣/ ١٨٨) وقال العوفي: أبو منصور الديلمي من حديث ابن عمر بسندين ضعيفين.

أما الأول فحرام بكل حال، إلا نعمة أصابها فاجر أو كافر يستعين بها على الشر والفساد، فلا يضرك محبتك لزوالها فإنك ما تحب زوالها من حيث إنها نعمة، بل من حيث إنها يتوسل به إلى الفساد والشر والأذى. والذي يدل على أن الحسد ما ذكرنا آيات: **أحدها:** هذه الآية وهي قوله تعالى: ﴿لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنْ بَعْدِ إِيمَٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم﴾ فأخبر أن حبهم زوال نعمة الإيمان حسد. **وثانيها:** قوله تعالى: ﴿وَدُّواْ لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُواْ فَتَكُونُونَ سَوَآءً﴾ [النساء: ٨٩]. **وثالثها:** قوله تعالى: ﴿إِن تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِن تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُواْ بِهَا﴾ [آل عمران: ١٢٠] وهذا الفرح شماتة، والحسد والشماتة متلازمان. **ورابعها:** ذكر الله تعالى حسد إخوة يوسف وعَبَّر عما في قلوبهم بقوله: ﴿إِذْ قَالُواْ لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَىٰٓ أَبِينَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ۝ اقْتُلُواْ يُوسُفَ أَوِ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ﴾ [يوسف: ٨، ٩] فبَيَّن تعالى أن حسدهم له عبارة عن كراهتهم حصول تلك النعمة له. **وخامسها:** قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجِدُونَ فِى صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُواْ﴾ [الحشر: ٩] أي لا تضيق به صدورهم ولا يغتمون، فأثنى الله عليهم بعدم الحسد. **وسادسها:** قال تعالى في معرض الإنكار: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَآ ءَاتَىٰهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ﴾ [النساء: ٥٤]. **وسابعها:** قال الله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّـۧنَ﴾ [البقرة: ٢١٣] إلى قوله: ﴿إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ الْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ﴾ [البقرة: ٢١٣] قيل في التفسير: حسدًا. **وثامنها:** قوله تعالى: ﴿وَمَا تَفَرَّقُوٓاْ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ١٤] فأنزل الله العلم ليؤلف بينهم على طاعته فتحاسدوا واختلفوا، إذ أراد كل واحد أن ينفرد بالرياسة وقَبول القول. **وتاسعها:** قال ابن عباس: كانت اليهود قبل مبعث النبي عليه السلام إذا قاتلوا قومًا قالوا: نسألك بالنبي الذي وعدتنا أن ترسله وبالكتاب الذي تنزله إلا تنصرنا!! فكانوا ينصرون، فلما جاء النبي عليه السلام من ولد إسماعيل عرفوه وكفروا به بعد معرفتهم إياه، فقال تعالى: ﴿وَكَانُواْ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ [البقرة: ٨٩] إلى قوله: ﴿أَن يَكْفُرُواْ بِمَآ أَنزَلَ اللَّهُ بَغْيًا﴾ [البقرة: ٩٠] أي حسدًا. وقالت صفية بنت حيي للنبي عليه السلام: جاء أبي وعمي من عندك فقال أبي لعمي: ما تقول فيه؟ قال: أقول: إنه النبي الذي بشّر به موسى عليه السلام. قال: فما ترى؟ قال: أرى معاداته أيام الحياة. فهذا حكم الحسد.

أما المنافسة فليست بحرام وهي مشتقة من النفاسة، والذي يدل على أنها ليست بحرام وجوه:

أولها: قوله تعالى: ﴿وَفِى ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَٰفِسُونَ﴾ [المطففين: ٢٦].

وثانيها: قوله تعالى: ﴿سَابِقُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [الحديد: ٢١] وإنما المسابقة عند خوف الفوت، وهو كالعبدين يتسابقان إلى خدمة مولاهما، إذ يجزع كل واحد أن يسبقه صاحبه فيحظى عند مولاه بمنزلة لا يحظى هو بها.

وثالثها: قوله عليه السلام: «لاَ حَسَدَ إِلاَّ فِي اثْنَتَيْنِ: رَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ مَالاً فَأَنْفَقَهُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ،

وَرَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ عِلْمًا فَهُوَ يَعْمَلُ بِهِ وَيُعَلِّمُهُ النَّاسَ»[١] . وهذا الحديث يدل على أن لفظ الحسد قد يطلق على المنافسة، ثم نقول: المنافسة قد تكون واجبة ومندوبة ومباحة: أما الواجبة فكما إذا كانت تلك النعمة نعمة دينية واجبة، كالإيمان والصلاة والزكاة، فهاهنا يجب عليه أن يحب له مثل ذلك؛ لأنه إن لم يحب ذلك كان راضيًا بالمعصية وذلك حرام، وأما إن كانت تلك النعمة من الفضائل المندوبة كالإنفاق في سبيل الله والتشمير لتعليم الناس، كانت المنافسة فيها مندوبة، وأما إن كانت تلك النعمة من المباحات كانت المنافسة فيها من المباحات، وبالجملة فالمذموم أن يحب زوالها عن الغير، فأما أن يحب حصولها له وزوال النقصان عنه فهذا غير مذموم، لكن هاهنا دقيقة وهي أن زوال النقصان عنه بالنسبة إلى الغير له طريقان:

أحدهما: أن يحصل له مثل ما حصل للغير.

والثاني: أن يزول عن الغير ما لم يحصل له.

فإذا حصل اليأس عن أحد الطريقين فيكاد القلب لا ينفك عن شهوة الطريق الآخر، فهاهنا إن وجد قلبه بحيث لو قدر على إزالة تلك الفضيلة عن تلك الشخص لأزالها، فهو صاحب الحسد المذموم، وإن كان يجد قلبه بحيث تردعه التقوى عن إزالة تلك النعمة عن الغير، فالمرجو من الله تعالى أن يعفو عن ذلك، ولعل هذا هو المراد من قوله عليه السلام: «ثَلَاثَةٌ لاَ يَنْفَكُّ المؤْمِنُ مِنْهُنَّ: الْحَسَدُ، وَالظَّنُّ، وَالطِّيَرَةُ» ثُمَّ قَالَ: «وَلَهُ مِنْهُنَّ، مَخْرَجٌ إِذَا حَسَدْتَ فَلاَ تَبْغِ»[٢] ، أي إن وجدت في قلبك شيئًا فلا تعمل به، فهذا هو الكلام في حقيقة الحسد وكله من كلام الشيخ الغزالي رحمة الله عليه.

المسألة الثالثة: في مراتب الحسد، قال الغزالي رحمه الله: هي أربعة: **الأولى:** أن يحب زوال تلك النعمة وإن كان ذلك لا يحصل له، وهذا غاية الحسد. **والثانية:** أن يحب زوال تلك النعمة عنه إليه، وذلك مثل رغبته في دار حسنة أو امرأة جميلة أو ولاية نافذة نالها غيره، وهو يحب أن تكون له، فالمطلوب بالذات حصوله له، فأما زواله عن غيره فمطلوب بالعَرَض. **الثالثة:** أن لا يشتهي عنها بل يشتهي لنفسه مثلها، فإن عجز عن مثلها أحب زوالها لكيلا يظهر التفاوت بينهما. **الرابعة:** أن يشتهي لنفسه مثلها، فإن لم يحصل فلا يحب زوالها، وهذا الأخير هو المعفو عنه إن كان في الدنيا، والمندوب إليه إن كان في الدين. والثالثة منها مذمومة وغير مذمومة، والثانية أخف من الثالثة، والأول مذموم محض قال تعالى: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ﴾[النساء: ٣٢] فتمنيه لمثل ذلك غير مذموم، وأما تمنيه عين ذلك فهو مذموم.

---

(١) **متفق عليه:** أخرجه البخاري في كتاب (العلم)، باب: (الاغتباط في العلم والحكمة) (١/ ٣٩) حديث رقم (٧٣)، ومسلم في (صحيحه) (١/ ٥٥٩/ ٨١٦)، كلاهما من طريق قيس بن أبي حازم قال سمعت عبد الله بن مسعود. . . به، ومنهما لفظ الحكمة بدلاً من علما.

(٢) لم أجده في كتب السنة.

المسألة الرابعة: ذكر الشيخ الغزالي رحمة الله عليه للحسد سبعة أسباب:

السبب الأول: العداوة والبغضاء، فإن من آذاه إنسان أبغضه قلبه وغضب عليه، وذلك الغضب يولد الحقد، والحقد يقتضي التشفي والانتقام، فإنْ عَجَز المبغض عن التشفي بنفسه أحب أن يتشفى منه الزمان، فمهما أصاب عدوه آفة وبلاء فرح، ومهما أصابته نعمة ساءته، وذلك لأنه ضد مراده، فالحسد من لوازم البغض والعداوة ولا يفارقهما، وأقصى الإمكان في هذا الباب أن لا يُظهر تلك العداوة من نفسه وأن يكره تلك الحالة من نفسه، فأما أن يبغض إنسانًا ثم تستوي عنده مسرته ومساءته فهذا غير ممكن، وهذا النوع من الحسد هو الذي وصف الله الكفار به، إذ قال: ﴿وَإِذَا لَقُوكُمْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْاْ عَضُّواْ عَلَيْكُمُ ٱلْأَنَامِلَ مِنَ ٱلْغَيْظِۚ قُلْ مُوتُواْ بِغَيْظِكُمْۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴿١١٩﴾ إِن تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِن تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُواْ بِهَاۖ﴾ [آل عمران: ١١٩، ١٢٠] وكذا قال: ﴿وَدُّواْ مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ ٱلْبَغْضَآءُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ﴾ [آل عمران: ١١٨]. واعلم أن الحسد ربما أفضى إلى التنازع والتقاتل.

السبب الثاني: التعزز، فإن واحدًا من أمثاله إذا نال منصبًا عاليًا ترفَّع عليه وهو لا يمكنه تحمُّل ذلك، فيريد زوال ذلك المنصب عنه وليس من غرضه أن يتكبر، بل غرضه أن يدفع كبره فإنه قد يرضى بمساواته، ولكنه لا يرضى بترفعه عليه.

السبب الثالث: أن يكون في طبيعته أن يستخدم غيره، فيريد زوال النعمة من ذلك الغير ليقدر على ذلك الغرض، ومن هذا الباب كان حسد أكثر الكفار للرسول عليه الصلاة والسلام إذ قالوا: كيف يتقدم علينا غلام يتيم وكيف نطأطئ له رءوسنا؟! فقالوا: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ ٱلْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾ [الزخرف: ٣١]وقال تعالى يصف قول قريش: ﴿أَهَٰٓؤُلَآءِ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنۢ بَيْنِنَآۗ﴾ [الأنعام: ٥٣]كالاستحقار بهم والأنفة منهم.

السبب الرابع: التعجب كما أخبر الله عن الأمم الماضية إذ قالوا: ﴿مَآ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا﴾ [يس: ١٥]، وقالوا: ﴿أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَٰبِدُونَ﴾ [المؤمنون: ٤٧]، ﴿وَلَئِنْ أَطَعْتُم بَشَرًا مِّثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذًا لَّخَٰسِرُونَ﴾ [المؤمنون: ٣٤]وقالوا متعجبين: ﴿أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا﴾ [الإسراء: ٩٤]وقالوا: ﴿لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [الفرقان: ٢١]وقال: ﴿أَوَعَجِبْتُمْ أَن جَآءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ﴾ [الأعراف: ٦٣].

السبب الخامس: الخوف من فوت المقاصد، وذلك يختص بالمتزاحمين على مقصود واحد، فإن كل واحد منهما يحسد صاحبه في كل نعمة تكون عونًا له في الانفراد بمقصوده، ومن هذا الباب تحاسد الضرات في التزاحم على مقاصد الزوجية، وتحاسد الإخوة في التزاحم على نيل المنزلة في قلوب الأبوين للتوصل إلى مقاصد المال والكرامة، وكذلك تحاسد الواعظين المتزاحمين على أهل بلدة واحدة، إذ كان غرضهما نيل المال والقَبول عندهم.

السبب السادس: حب الرياسة وطلب الجاه نفسه من غير توسل به إلى مقصوده، وذلك

كالرجل الذي يريد أن يكون عديم النظير في فن من الفنون، فإنه لو سمع بنظير له في أقصى العالم، ساءه ذلك وأحب موته وزوال النعمة التي بها يشاركه في المنزلة؛ من شجاعة أو علم أو زهد أو ثروة ويفرح بسبب تفرده.

السبب السابع: شُح النفس بالخير على عباد الله، فإنك تجد من لا يشتغل برياسة ولا بكبر ولا بطلب مال إذا وُصف عنده حسن حال عبد من عباد الله شق عليه ذلك، وإذا وُصف اضطراب أمور الناس وإدبارهم وتنغُّص عيشهم فَرِح به، فهو أبدًا يحب الإدبار لغيره ويبخل بنعمة الله على عباده، كأنهم يأخذون ذلك من ملكه وخزانته، ويقال: البخيل من بخل بمال غيره، فهذا يبخل بنعمة الله على عباده الذين ليس بينهم وبينه لا عداوة ولا رابطة، وهذا ليس له سبب ظاهر إلا خبث النفس ورذالة جبلته في الطبع؛ لأن سائر أنواع الحسد يرجى زواله لإزالة سببه، وهذا خبث في الجبلة لا عن سبب عارض فتعسر إزالته.

فهذه هي أسباب الحسد، وقد يجتمع بعض هذه الأسباب أو أكثرها أو جميعها في شخص واحد، فيعظم فيه الحسد ويقوى قوة لا يقوى صاحبها معها على الإخفاء والمجاملة بل يهتك حجاب المجاملة ويظهر العداوة بالمكاشفة، وأكثر المحاسدات تجتمع فيها جملة من هذه الأسباب وقلما يتجرد واحد منها.

المسألة الخامسة: في سبب كثرة الحسد وقلته وقوته وضعفه: اعلم أن الحسد إنما يكثر بين قوم تكثر فيهم الأسباب التي ذكرناها، إذ الشخص الواحد يجوز أن يحسد لأنه يمتنع من قول المتكبر ولأنه يتكبر ولأنه عدو... لغير ذلك من الأسباب وهذه الأسباب إنما تكثر بين قوم تجمعهم روابط يجتمعون بسببها في مجالس المخاطبات ويتواردون على الأغراض، والمنازعة مظنة المنافرة، والمنافرة مؤدية إلى الحسد، فحيث لا مخالطة فليس هناك محاسدة، ولما لم توجد الرابطة بين شخصين في بلدين لا جرم لم يكن بينهما محاسدة؛ فلذلك ترى العالِم يحسد العالِم دون العابد، والعابد يحسد العابد دون العالِم، والتاجر يحسد التاجر، بل الإسكاف يحسد الإسكاف ولا يحسد البزاز، ويحسد الرجل أخاه وابن عمه أكثر مما يحسد الأجانب، والمرأة تحسد ضرتها وسريَّة زوجها أكثر مما تحسد أم الزوج وابنته؛ لأن مقصد البزاز غير مقصد الإسكاف فلا يتزاحمون على المقاصد، ثم مزاحمة البزاز المجاور له أكثر من مزاحمة البعيد عنه إلى طرف السوق.

وبالجملة فأصل الحسد العداوة، وأصل العداوة التزاحم على غرض واحد، والغرض الواحد لا يجمع متباعدين بل لا يجمع إلا متناسبين؛ فلذلك يكثر الحسد بينهم، نعم من اشتد حرصه على الجاه العريض والصيت في أطراف العالم، فإنه يحسد كل مَن في العالم ممن يشاركه في الخصلة التي يتفاخر بها. **أقول**: والسبب الحقيقي فيه أن الكمال محبوب بالذات وضد المحبوب مكروه، ومن جملة أنواع الكمال التفرد بالكمال، فلا جرم كان الشريك في الكمال

مبغضًا لكونه منازعًا في الفردانية التي هي من أعظم أبواب الكمال، إلا أن هذا النوع من الكمال لما امتنع حصوله إلا لله سبحانه ووقع اليأس عنه، فاختص الحسد بالأمور الدنيوية؛ وذلك لأن الدنيا لا تفي بالمتزاحمين، أما الآخرة فلا ضيق فيها، وإنما مثال الآخرة نعمة العلم، فلا جرم من يحب معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته وملائكته، فلا يحسد غيره إذا عرف ذلك؛ لأن المعرفة لا تضيق على العارفين بل المعلوم الواحد يعرفه ألف ألف ويفرح بمعرفته ويلتذ به، ولا تنقص لذة أحد بسبب غيره، بل يحصل بكثرة العارفين زيادة الأنس؛ فلذلك لا يكون بين علماء الدين محاسدة لأن مقصدهم معرفة الله، وهي بحر واسع لا ضيق فيها، وغرضهم المنزلة عند الله ولا ضيق فيها، نعم إذا قصد العلماء بالعلم المال والجاه تحاسدوا؛ لأن المال أعيان إذا وقعت في يد واحد خلت عنها يد الآخر، ومعنى الجاه ملء القلوب، ومهما امتلأ قلب شخص بتعظيم عالم انصرف عن تعظيم الآخر، أما إذا امتلأ قلب بالفرح بمعرفة الله لم يمنع ذلك أن يمتلئ قلب غيره وأن يفرح به؛ فلذلك وصفهم الله تعالى بعدم الحسد فقال: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ﴾ [الحجر: ٤٧].

المسألة السادسة: في الدواء المزيل للحسد وهو أمران: العلم والعمل:

أما العلم ففيه مقامان: إجمالي وتفصيلي: أما الإجمالي فهو أن يعلم أن كل ما دخل في الوجود فقد كان ذلك من لوازم قضاء الله وقدره؛ لأن الممكن ما لم ينته إلى الواجب لم يقف، ومتى كان كذلك فلا فائدة في النفرة عنه، وإذا حصل الرضا بالقضاء زال الحسد. وأما التفصيلي فهو أن تعلم أن الحسد ضرر عليك في الدين والدنيا، وأنه ليس فيه على المحسود ضرر في الدين والدنيا، بل ينتفع به في الدين والدنيا:

أما أنه ضرر عليك في الدين فمن وجوه: **أحدها:** أنك بالحسد كرهت حكم الله ونازعته في قسمته التي قسمها لعباده وعدله الذي أقامه في خلقه بخفي حكمته، وهذه جناية على حدقة التوحيد وقذى في عين الإيمان. **وثانيها:** أنك إن غششت رجلًا من المؤمنين فارقت أولياء الله في حبهم الخير لعباد الله، وشاركت إبليس وسائر الكفار في محبتهم للمؤمنين البلايا. **وثالثها:** العقاب العظيم المرتب عليه في الآخرة.

وأما كونه ضررًا عليك في الدنيا فهو أنك بسبب الحسد لا تزال تكون في الغم والكمد، وأعداؤك لا يخليهم الله من أنواع النعم، فلا تزال تتعذب بكل نعمة تراها وتتألم بكل بلية تنصرف عنهم، فتبقى أبدًا مغمومًا مهمومًا، فقد حصل لك ما أردت حصوله لأعدائك، وأراد أعداؤك حصوله لك، فقد كنت تريد المحنة لعدوك فسعيت في تحصيل المحنة لنفسك. ثم إن ذلك الغم إذا استولى عليك أمرض بدنك وأزال الصحة عنك وأوقعك في الوساوس ونغص عليك لذة المطعم والمشرب.

وأما أنه لا ضرر على المحسود في دينه ودنياه فواضح؛ لأن النعمة لا تزول عنه بحسدك، بل

ما قدره الله من إقبال ونعمة فلا بد وأن يدوم إلى أجل قدرة الله، فإن كان كل شيء عنده بمقدار ولكل أجل كتاب، ومهما لم تزل النعمة بالحسد لم يكن على المحسود ضرر في الدنيا ولا عليه إثم في الآخرة، ولعلك تقول: ليت النعمة كانت لي وتزول عن المحسود بحسدي. وهذا غاية الجهل فإنه بلاء تشتهيه أولاً لنفسك فإنك أيضًا لا تخلو عن عدو يحسدك، فلو زالت النعمة بالحسد لم يبق لله عليك نعمة لا في الدين ولا في الدنيا، وإن اشتهيت أن تزول النعمة عن الخلق بحسدك ولا تزول عنك بحسد غيرك فهذا أيضًا جهل، فإن كل واحد من حمقى الحساد يشتهي أن يختص بهذه الخاصية، ولست أولى بذلك من الغير، فنعمة الله عليك في أن لم يزل النعمة بالحسد مما يجب شكرها عليك وأنت بجهلك تكرهها.

وأما أن المحسود ينتفع به في الدين والدنيا فواضح: أما منفعته في الدين فهو أنه مظلوم من جهتك، لا سيما إذا أخرجت الحسد إلى القول والفعل بالغيبة والقدح فيه وهتك ستره وذكر مساوئه، فهي هدايا يهديها الله إليه، أعني أنك تهدي إليه حسناتك، فإنك كلما ذكرته بسوء نقل إلى ديوانه حسناتك وازدادت سيئاتك، فكأنك اشتهيت زوال نعم الله عنه إليك فأزيلت نعم الله عنك إليه، ولم تَزَل في كل حين وأوان تزداد شقاوة، وأما منفعته في الدنيا فمن وجوه:

الأول: أن أهم أغراض الخلق مساءة الأعداء وكونهم مغمومين معذبين، ولا عذاب أعظم مما أنت فيه من ألم الحسد، بل العاقل لا يشتهي موت عدوه بل يريد طول حياته ليكون في عذاب الحسد لينظر في كل حين وأوان إلى نعم الله عليه فيتقطع قلبه بذلك؛ ولذلك قيل:

لا ماتَ أعداؤكَ بل خُلِّدوا ... حتَّى يروا منكَ الَّذي يُكْمِدُ

لا زِلْتَ مَحْسُودًا عَلَى نِعْمَةٍ ... فَإِنَّما الكَامِلُ مَن يُحْسَدُ

الثاني: أن الناس يعلمون أن المحسود لا بد وأن يكون ذا نعمة، فيستدلون بحسد الحاسد على كونه مخصوصًا من عند الله بأنواع الفضائل والمناقب، وأعظم الفضائل مما لا يستطاع دفعه وهو الذي يورث الحسد، فصار الحسد من أقوى الدلائل على اتصاف المحسود بأنواع الفضائل والمناقب.

الثالث: أن الحاسد يصير مذمومًا بين الخلق ملعونًا عند الخالق، وهذا من أعظم المقاصد للمحسود.

الرابع: وهو أنه سبب لازدياد مسرة إبليس؛ وذلك لأن الحاسد لما خلا عن الفضائل التي اختص المحسود بها، فإن رضي بذلك استوجب الثواب العظيم، فخاف إبليس من أن يرضى بذلك فيصير مستوجبًا لذلك الثواب، فلما لم يرضَ به بل أظهر الحسد فاته ذلك الثواب واستوجب العقاب، فيصير ذلك سببًا لفرح إبليس وغضب الله تعالى.

الخامس: أنك عساك تحسد رجلاً من أهل العلم وتحب أن يخطئ في دين الله وتكشف خطأه ليفتضح، وتحب أن يخرس لسانه حتى لا يتكلم أو يمرض حتى لا يعلم ولا يتعلم، وأي إثم

يزيد على ذلك، وأي مرتبة أخس من هذه؟! وقد ظهر من هذه الوجوه أيها الحاسد أنك بمثابة من يرمي حجرًا إلى عدوه ليصيب به مقتله فلا يصيبه، بل يرجع إلى حدقته اليمنى فيقلعها، فيزداد غضبه فيعود ويرميه ثانيًا أشد من الأول، فيرجع الحجر على عينه الأخرى فيعميه، فيزداد غيظه ويعود ثالثًا فيعود على رأسه فيشجه وعدوه سالم في كل الأحوال، والوبال راجع إليه دائمًا وأعداؤه حواليه يفرحون به ويضحكون عليه، بل حال الحاسد أقبح من هذا؛ لأن الحجر العائد لم يُفوت إلا العين ولو بقيت لفاتت بالموت، وأما حسده فإنه يسوق إلى غضب الله وإلى النار، فلأن تذهب عينه في الدنيا خير له من أن يبقى له عين ويدخل بها النار، فانظر كيف انتقم الله من الحاسد إذا أراد زوال النعمة عن المحسود؟! فما أزالها عنه ثم أزال نعمة الحاسد تصديقًا لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِيقُ ٱلْمَكْرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِۦ﴾[فاطر: ٤٣] فهذه الأدوية العلمية، فمهما تفكَّر الإنسان فيها بذهن صافٍ وقلب حاضر، انطفأ من قلبه نار الحسد.

وأما العمل النافع فهو أن يأتي بالأفعال المضادة لمقتضيات الحسد، فإن بعثه الحسد على القدح فيه كَلَّف لسانه المدح له، وإن حمله على التكبر عليه كلف نفسه التواضع له، وإن حمله على قطع أسباب الخير عنه كلف نفسه السعي في إيصال الخيرات إليه، فمهما عرف المحسود ذلك طاب قلبه وأحب الحاسد، وذلك يفضي آخر الأمر إلى زوال الحسد من وجهين: **الأول:** أن المحسود إذا أحب الحاسد فعل ما يحبه الحاسد، فحينئذٍ يصير الحاسد محبًّا للمحسود ويزول الحسد حينئذٍ. **الثاني:** أن الحاسد إذا أتى بضد موجبات الحسد على سبيل التكلف، يصير ذلك بالآخرة طبعًا له فيزول الحسد عنه.

المسألة السابعة: اعلم أن النفرة القائمة بقلب الحاسد من المحسود أمر غير داخل في وسعه، فكيف يعاقب عليه؟! وأما الذي في وسعه أمران: **أحدهما:** كونه راضيًا بتلك النفرة. **والثاني:** إظهار آثار تلك النفرة من القدح فيه والقصد إلى إزالة تلك النعمة عنه، وجر أسباب المحبة إليه، فهذا هو الداخل تحت التكليف. **ولنرجع إلى التفسير:**

أما قوله تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِكُمْ كُفَّارًا﴾ فالمراد أنهم كانوا يريدون رجوع المؤمنين عن الإيمان من بعد ما تبين لهم أن الإيمان صواب وحق، والعالِم بأن غيره على حق لا يجوز أن يريد رده عنه إلا بشبهة يلقيها إليه؛ لأن المحق لا يعدل عن الحق إلا بشبهة والشبهة ضربان: **أحدهما:** ما يتصل بالدنيا وهو أن يقال لهم: قد علمتم ما نزل بكم من إخراجكم من دياركم وضيق الأمر عليكم واستمرار المخافة بكم، فاتركوا الإيمان الذي ساقكم إلى هذه الأشياء!! **والثاني:** في باب الدين، بطرح الشُّبه في المعجزات أو تحريف ما في التوراة.

أما قوله تعالى: ﴿حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم﴾ **ففيه مسائل:**

المسألة الأولى: أنه تعالى بَيَّن أن حبهم لأن يرجعوا عن الإيمان إنما كان لأجل الحسد. قال

الجبائي: عنى بقوله: ﴿كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم﴾ أنهم لم يؤتوا ذلك من قبله تعالى، وإن كفرهم هو فعلهم لا من خلق الله فيهم. والجواب أن قوله: ﴿مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم﴾ فيه وجهان: **أحدهما:** أنه متعلق بـ(ود) على معنى أنهم أحبوا أن ترتدوا عن دينكم، وتمنيهم ذلك من قِبل شهوتهم لا من قِبل التدين والميل مع الحق؛ لأنهم ودّوا ذلك من بعد ما تبين لهم أنكم على الحق، فكيف يكون تمنيهم من قِبل طلب الحق؟ **الثاني:** أنه متعلق بـ(حسدًا) أي حسدًا عظيمًا منبعثًا من عند أنفسهم.

أما قوله تعالى: ﴿فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا﴾ فهذا يدل على أن اليهود بعدما أرادوا صرف المؤمنين عن الإيمان - احتالوا في ذلك بإلقاء الشُّبه على ما بيناه، ولا يجوز أن يأمرهم تعالى بالعفو والصفح على وجه الرضا بما فعلوا؛ لأن ذلك كفر، فوجب حمله على أحد أمرين: **الأول:** أن المراد ترك المقابلة والإعراض عن الجواب؛ لأن ذلك أقرب إلى تسكين الثائرة في الوقت، فكأنه تعالى أَمَر الرسول بالعفو والصفح عن اليهود، فكذا أمره بالعفو والصفح عن مشركي العرب بقوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ﴾[الجاثية: ١٤] وقوله: ﴿وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا﴾[المزمل: ١٠] ولذلك لم يأمر بذلك على الدوام بل علقه بغاية فقال: ﴿حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ﴾ وذكروا فيه وجوهًا: **أحدها:** أنه المجازاة يوم القيامة عن الحسن. **وثانيها:** أنه قوة الرسول وكثرة أمته. **وثالثها:** - وهو قول أكثر الصحابة والتابعين - إنه الأمر بالقتال لأن (عنده) يتعين أحد أمرين: إما الإسلام، وإما الخضوع لدفع الجزية وتحمُّل الذل والصَّغار؛ فلهذا قال العلماء: إن هذه الآية منسوخة بقوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾[التوبة: ٢٩] وعن الباقر رضي الله عنه أنه لم يؤمر رسول الله ﷺ بقتال حتى نزل جبريل عليه السلام بقوله: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا﴾[الحج: ٣٩] وقلده سيفًا، فكان أول قتال، قاتل أصحاب عبد الله بن جحش ببطن نخل وبعده غزوة بدر، وهاهنا سؤالان:

السؤال الأول: كيف يكون منسوخًا وهو معلق بغاية كقوله: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾[البقرة: ١٨٧] وإن لم يكن ورود الليل ناسخًا فكذا هاهنا؟!

الجواب: أن الغاية التي يعلق بها الأمر إذا كانت لا تُعلم إلا شرعًا لم يخرج ذلك الوارد شرعًا عن أن يكون ناسخًا، ويحل محل قوله: ﴿فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا﴾: إلى أن أنسخه عنكم.

السؤال الثاني: كيف يعفون ويصفحون والكفار كانوا أصحاب الشوكة والقوة والصفح لا يكون إلا عن قدرة؟!

والجواب: أن الرجل من المسلمين كان يُنال بالأذى فيقدر في تلك الحالة قبل اجتماع الأعداء أن يدفع عدوه عن نفسه وأن يستعين بأصحابه، فأمر الله تعالى عند ذلك بالعفو والصفح كي لا يهيجوا شرًّا وقتالاً.

القول الثاني في التفسير: قوله: ﴿فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا﴾ حسن الاستدعاء، واستعمل ما يلزم فيه

من النصح والإشفاق والتشدد فيه، وعلى هذا التفسير لا يجوز نسخه، وإنما يجوز نسخه على التفسير الأول.

أما قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ فهو تحذير لهم بالوعيد، سواء حُمل على الأمر بالقتال أو غيره.

قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ۚ وَمَا تُقَدِّمُوا۟ لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿١١٠﴾ وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴿١١١﴾ بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١١٢﴾﴾

اعلم أنه تعالى أمر بالعفو والصفح عن اليهود، ثم عقبه بقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ تنبيهًا على أنه كما ألزمهم لحظ الغير وصلاحه العفو والصفح، فكذلك ألزمهم لحظ أنفسهم وصلاحها القيام بالصلاة والزكاة الواجبتين، ونبه بهما على ما عداهما من الواجبات. ثم قال بعده: ﴿وَمَا تُقَدِّمُوا۟ لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ﴾ والأظهر أن المراد به التطوعات من الصلوات والزكوات، وبين تعالى أنهم يجدونه وليس المراد أنهم يجدون عين تلك الأعمال لأنها لا تبقى ولأن وجدان عين تلك الأشياء لا يرغب فيه، فبقي أن المراد وجدان ثوابه وجزائه، ثم قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ أي أنه لا يخفى عليه القليل ولا الكثير من الأعمال وهو ترغيب من حيث يدل على أنه تعالى يجازي على القليل كما يجازي على الكثير، وتحذير من خلافه الذي هو الشر، وأما الخير فهو النفع الحسن وما يؤدي إليه، فلما كان ما يأتيه المرء من الطاعة يؤدي به إلى المنافع العظيمة، وجب أن يوصف بذلك، وعلى هذا الوجه قال تعالى: ﴿وَٱفْعَلُوا۟ ٱلْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الحج: ٧٧].

قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴿١١١﴾ بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١١٢﴾﴾

اعلم أن هذا هو النوع الرابع من تخليط اليهود وإلقاء الشبه في قلوب المسلمين، واعلم أن اليهود لا تقول في النصارى: إنها تدخل الجنة، ولا النصارى في اليهود، فلا بد من تفصيل في الكلام فكأنه قال: وقالت اليهود: لن يدخل الجنة إلا من كان هودًا، وقالت النصارى: لن يدخل الجنة إلا من كان نصارى، ولا يصح في الكلام سواه، مع علمنا بأن كل واحد من الفريقين يكفر الآخر، ونظيره: ﴿وَقَالُوا۟ كُونُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ﴾ [البقرة: ١٣٥]

والهُوْد: جمع هائد، كعَائذ وعُوْذ وبازل وبُزْل.

فإن قيل: كيف قيل: كان هودًا، على توحيد الاسم، وجمع الخبر؟

قلنا: حمل الاسم على لفظ (من) والخبر على معناه كقراءة الحسن: (إِلاَّ مَنْ هُوَ صَالوا الجحيم) [الصافات: ١٦٣] وقرأ أبي بن كعب: (إلاَّ مَن كَانَ يهوديًّا أو نصرانيًّا).

أما قوله تعالى: ﴿تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ﴾ فالمراد أن ذلك متمنياتهم، ثم إنهم لشدة تمنيهم لذلك قدروه حقًا في نفسه.

فإن قيل: لم قال: ﴿تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ﴾ وقولهم: ﴿لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ﴾ أمنية واحدة؟

قلنا: أشير بها إلى الأماني المذكورة، وهي أمنيتهم أن لا ينزل على المؤمنين خير من ربهم، وأمنيتهم أن يردوهم كفارًا، وأمنيتهم أن لا يدخل الجنة غيرهم، أي: تلك الأماني الباطلة أمانيهم، وقوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَانَكُمْ﴾ متصل بقوله: ﴿لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ﴾ و﴿تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ﴾ اعتراض، قال عليه الصلاة والسلام «الْكَيِّسُ مَنْ دَانَ نَفْسَهُ وَعَمِلَ لِمَا بَعْدَ الْمَوْتِ، وَالْعَاجِزُ مَنْ أَتْبَعَ نَفْسَهُ هَوَاهَا وَتَمَنَّى عَلَى اللَّهِ الأماني» وقال علي رضي الله عنه: (لا تتكل على المنى فإنها بضائع التولي).

وأما قوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَانَكُمْ﴾

ففيه مسائل:

المسألة الأولى: هات: صوت بمنزلة هاء في معنى أحضر.

المسألة الثانية: دلت الآية على أن المدعي سواء ادعى نفيًا، أو إثباتًا، فلا بد له من الدليل والبرهان، وذلك من أصدق الدلائل على بطلان القول بالتقليد قال الشاعر:

من ادعى شيئًا بلا شاهد ... لا بد أن تبطل دعواه

أما قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ﴾

ففيه وجوه:

الأول: أنه إثبات لما نفوه من دخول غيرهم الجنة.

الثاني: أنه تعالى لما نفى أن يكون لهم برهان أثبت أن لمن أسلم وجهه لله برهانًا.

الثالث: كأنه قيل لهم: أنتم على ما أنتم عليه لا تفوزون بالجنة، بلى إن غيرتم طريقتكم وأسلمتم وجهكم لله وأحسنتم فلكم الجنة، فيكون ذلك ترغيبًا لهم في الإسلام، وبيانًا لمفارقة حالهم لحال من يدخل الجنة لكي يقلعوا عما هم عليه ويعدلوا إلى هذه الطريقة، فأما معنى: ﴿مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ﴾ فهو إسلام النفس لطاعة الله، وإنما خص الوجه بالذكر لوجوه. أحدها: لأنه أشرف الأعضاء من حيث إنه معدن الحواس والفكر والتخيل، فإذا تواضع الأشرف كان غيره أولى. وثانيها: أن الوجه قد يكنى به عن النفس، قال الله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا

وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، ﴿إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [الليل: ٢٠]. وثالثها: أن أعظم العبادات السجدة وهي إنما تحصل بالوجه فلا جرم خص الوجه بالذكر، ولهذا قال زيد بن عمرو بن نفيل.

أَسلَمتُ وَجههي لِمَن أَسلَمَتْ لَهُ الأَرضُ تَحمِلُ صَخرًا ثِقالا
وَأَسلَمتُ وَجهي لِمَن أَسلَمَت لَهُ المُزنُ تَحمِلُ عَذبًا زُلالا

فيكون المرء واهبًا نفسه لهذا الأمر بإذلالها، وذكر الوجه وأراد به نفس الشيء، وذلك لا يكون إلا بالانقياد والخضوع وإذلال النفس في طاعته وتجنب معاصيه، ومعنى (لله) أي: خالصًا لله لا يشوبه شرك، فلا يكون عابدًا مع الله غيره، أو معلقًا رجاءه بغيره، وفي ذلك دلالة على أن المرء لا ينتفع بعمله إلا إذا فعله على وجه العبادة في الإخلاص والقربة.

أما قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾ أي: لا بد وأن يكون تواضعه لله بفعل حسن لا بفعل قبيح، فإن الهند يتواضعون لله لكن بأفعال قبيحة، وموضع قوله: ﴿وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾ موضع حال كقولك: جاء فلان وهو راكب، أي جاء فلان راكبًا، ثم بين أن من جمع بين هذين فله أجره عند ربه، يعني به الثواب العظيم، ثم مع هذا النعيم لا يلحقه خوف ولا حزن، فأما الخوف فلا يكون إلا من المستقبل، وأما الحزن فقد يكون من الواقع والماضي كما قد يكون من المستقبل فنبه تعالى بالأمرين على نهاية السعادة لأن النعيم العظيم إذا دام وكثر وخلص من الخوف والحزن فلا يحزن على أمر فاته ولا على أمر يناله ولا يخاف انقطاع ما هو فيه وتغيره فقد بلغ النهاية وفي ذلك ترغيب في هذه الطريقة وتحذير من خلافها الذي هو طريقة الكفار المذكورين من قبل، واعلم أنه تعالى وحد أولاً ثم جمع، ومثله قوله: ﴿وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [النجم: ٢٦]ثم قال: ﴿شَفَٰعَتُهُمْ﴾ وقوله: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ﴾ [الأنعام: ٢٥]وقال في موضع آخر: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ﴾ [يونس: ٤٢] وقال: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّىٰٓ إِذَا خَرَجُواْ مِنْ عِندِكَ﴾ [محمد: ١٦]ولم يقل: خرج، واعلم أنا لما فسرنا قوله: ﴿مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١١٢]بالإخلاص فلنذكر ههنا حقيقة الإخلاص وذلك لا يمكن بيانه إلا في مسائل:

المسألة الأولى: في فضل النية قال عليه الصلاة والسلام: «**إنَّما الأَعْمَالُ بالنِّيَاتِ**» (١) وقال: «**إنَّ الله لا يَنظُرُ إلى صُوَرِكم ولاَ إلى أعْمَالِكُمْ، وَإنَّما يَنظُرُ إلى قُلُوبِكُم ونيَّاتِكُم**» (٢) وفي الإسرائيليات أن رجلاً مر بكثبان من رمل في مجاعة فقال في نفسه: لو كان هذا الرمل طعامًا لقسمته بين الناس فأوحى الله تعالى إلى نبيهم قل له: إن الله قبل صدقتك وشكر حسن نيتك وأعطاك ثواب ما لو كان طعامًا فتصدقت به.

---

(١) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (المغازي)، باب: (حديث كعب) (٧/ ٧١٧) حديث رقم (٤٤١٨)، ومسلم في كتاب (التوبة)، باب: (حديث توبة كعب بن مالك وصاحبه) (٤/ ٥٣/ ٢١٢٥) جميعًا من طريق الزهري... به.

(٢) **صحيح**: أخرجه مسلم في (صحيحه) (٤/ ١٩٨٧/ ٢٥٦٤)، وابن ماجه في (سننه) (٢/ ١٣٨٨) حديث رقم (٤١٤٣)، وأحمد في (مسنده) (٢/ ٥٣٩) حديث رقم (١٠٩٧٣)، جميعًا من طريق يزيد عن أبي هريرة... به.

المسألة الثانية : الإنسان إذا علم أو ظن أو اعتقد أن له في فعل من الأفعال جلب نفع أو دفع ضر ظهر في قلبه ميل وطلب، وهو صفة تقتضي ترجيح وجود ذلك الشيء على عدمه، وهي الإرادة فهذه الإرادة هي النية والباعث له على تلك النية ذلك العلم أو الاعتقاد أو الظن، إذا عرفت هذا فنقول : الباعث على الفعل إما أن يكون أمرًا واحدًا، وإما أن يكون أمرين، وعلى التقدير الثاني فإما أن يكون كل واحد منهما مستقلاً بالبعث، أو لا يكون واحد منهما مستقلاً بذلك، أو يكون أحدهما مستقلاً بذلك دون الآخر، فهذه أقسام أربعة. الأول : أن يكون الباعث واحدًا وهو كما إذا هجم على الإنسان سبع فلما رآه قام من مكانه فهذا الفعل لا داعي إليه إلا اعتقاده ما في الهرب من النفع وما في ترك الهرب من الضرر، فهذه النية تسمى خالصة، ويسمى العمل بموجبها إخلاصًا. الثاني : أن يجتمع على الفعل باعثان مستقلان، كما إذا سأله رفيقه الفقير حاجة فيقضيها لكونه رفيقًا له، وكونه فقيرًا، مع كون كل واحد من الوصفين بحيث لو انفرد لاستقل بالاستقضاء، واسم هذا موافقة الباعث. الثالث : أن لا يستقل واحد منهما لو انفرد، لكن المجموع مستقل، واسم هذا مشاركة. الرابع : أن يستقل أحدهما ويكون الآخر معاضدًا مثل أن يكون للإنسان ورد من الطاعات فاتفق أن حضر في وقت أدائها جماعة من الناس فصار الفعل عليه أخف بسبب مشاهدتهم، واسم هذا معاونة.

المسألة الثالثة : في تفسير قوله عليه السلام : «نِيَّةُ المُؤمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ»[١] ذكروا فيه وجوهًا. أحدها : أن النية سر، والعمل علن، وطاعة السر أفضل من طاعة العلانية، وهذا ليس بشيء لأنه يقتضي أن تكون نية الصلاة خيرًا من نفس الصلاة. وثانيها : النية تدوم إلى آخر العمل، والأعمال لا تدوم، والدائم خير من المنقطع، وهذا ليس بشيء لأنه يرجع معناه إلى أن العمل الكثير خير من العمل القليل، وأيضًا فنية عمل الصلاة قد لا تحصل إلا في لحظات قليلة، والأعمال تدوم، وثالثها : أن النية بمجردها خير من العمل بمجرده، وهو ضعيف، إذ العمل بلا نية لا خير فيه، وظاهر الترجيح للمشتركين في أصل الخيرية. ورابعها : أن لا يكون المراد من الخير إثبات الأفضلية بل المراد أن النية خير من الخيرات الواقعة بعمله، وهو ضعيف، لأن حمل الحديث عليه لا يفيد إلا إيضاح الواضحات، بل الوجه الجيد في التأويل أن يقال : النية ما لم تخل عن جميع أنواع الفتور لا تكون نية جازمة، ومتى خلت عن جميع جهات الفتور وجب

---

(١) **ضعيف :** أخرجه أبو نعيم في (حلية الأولياء) (٣/ ٢٥٥)، والطبراني في (الكبير) (٦/ ١٨٥) حديث رقم (٥٩٤٢)، من طريق حاتم بن عباد بن دينار الحرشي حدثنا يحيى بن قيس الكندي حدثنا أبو حازم عن سهل بن سهل بن سعد الساعدي . . . به، وأورده الهيثمي في (المجمع) (١/ ٢٢٨)، وقال : رواه الطبراني في الكبير ورجاله موثقون إلا حاتم بن عباد بن دينار الجرشي لم أر من ذكر له ترجمة، وأخرجه القضاعي في (مسند الشهاب) (١/ ١١٩) حديث رقم (١٤٨)، من طريق بقية عن بحير بن سعيد عن خالد بن معدان عن النواسي بن سمعان الكلابي . . . به، وقال العراقي في (تخريجه للإحياء) (٩/ ٢١٩) إسناده ضعيف من حديث سهل بن سعد ومن حديث النواس بن سمعان وأورده الألباني في (السلسلة الضعيفة) (٥/ ٢٤٤) حديث رقم (٢٢١٦) وقال : ضعيف.

ترتب الفعل عليها لو لم يوجد عائق، وإذا كان كذلك: ثبت أن النية لا تنفك البتة عن الفعل، فيدعى أن هذه النية أفضل من ذلك العمل، وبيانه من وجوه. أولها: أن المقصود من جميع الأعمال تنوير القلب بمعرفة الله وتطهيره عما سوى الله، والنية صفة القلب، والفعل ليس صفة القلب، وتأثير صفة القلب أقوى من تأثير صفة الجوارح في القلب، فلا جرم نية المؤمن خير من عمله. وثانيها: أنه لا معنى للنية إلا القصد إلى إيقاع تلك الأعمال طاعة للمعبود وانقيادًا له، وإنما يراد الأعمال ليستحفظ التذكر بالتكرير، فيكون الذكر والقصد الذي في القلب بالنسبة إلى العمل كالمقصود بالنسبة إلى الوسيلة، ولا شك أن المقصود أشرف من الوسيلة. وثالثها: أن القلب أشرف من الجسد، ففعله أشرف من فعل الجسد، فكانت النية أفضل من العمل.

المسألة الرابعة: اعلم أن الأعمال على ثلاثة أقسام: طاعات، ومعاصي، ومباحات، أما المعاصي فهي لا تتغير عن موضوعاتها بالنية، فلا يظن الجاهل أن قوله عليه الصلاة والسلام: «**إنَّما الأَعْمَالُ بالنِّيَّاتِ**» يقتضي انقلاب المعصية طاعة بالنية كالذي يطعم فقيرًا من مال غيره، أو يبني مسجدًا من مال حرام. الثاني: الطاعات وهي مرتبطة بالنيات في الأصل وفي الفضيلة، أما في الأصل فهو أن ينوي بها عبادة الله تعالى، فإن نوى الرياء صارت معصية، وأما الفضيلة فبكثرة النيات تكثر الحسنة كمن قعد في المسجد وينوي فيه نيات كثيرة. أولها: أن يعتقد أنه بيت الله ويقصد به زيارة مولاه كما قال عليه الصلاة والسلام: «**مَن قَعَدَ فِي المسْجِدِ فَقَد زَارَ الله وَحَقٌّ عَلَى الْمَزُورِ إِكْرَام زَائِرِه**»[1]. وثانيها: أن ينتظر الصلاة بعد الصلاة فيكون حال الانتظار كمن هو في الصلاة. وثالثها: إغضاء السمع والبصر وسائر الأعضاء كما لا ينبغي، فإن الاعتكاف كف وهو في معنى الصوم، وهو نوع ترهب، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: «**رَهْبَانِيَّةُ أُمَّتِي الْقُعُودُ فِي الْمَسَاجِدِ**»[2]. ورابعها: صرف القلب والسر بالكلية إلى الله تعالى. وخامسها: إزالة ما سوى الله عن القلب. وسادسها: أن يقصد إفادة علم أو أمر بمعروف أو نهي عن منكر. وسابعها: أن يستفيد أخًا في الله فإن ذلك غنيمة أهل الدين. وثامنها: أن يترك الذنوب حياء من الله فهذا طريق تكثير النيات، وقس به سائر الطاعات.

القسم الثالث: سائر المباحات ولا شيء منها إلا ويحتمل نية أو نيات يصير بها من محاسن القربات، فما أعظم خسران من يغفل عنها ولا يصرفها إلى القربات، وفي الخبر: من تطيب لله جاء يوم القيامة وريحه أطيب من ريح المسك، ومن تطيب لغير الله جاء يوم القيامة وريحه أنتن من الجيفة فإن قلت: فاشرح لي كيفية هذه النية، فاعلم أن القصد من التطيب إن كان هو التنعم بلذات الدنيا أو إظهار التفاخر بكثرة المال أو رياء الخلق أو ليتودد به إلى قلوب النساء، فكل ذلك

---

(١) لا أصل له. أورده القاسمي في (إصلاح المساجد) (١/ ١٦٩)، وقال الألباني في تعليقه: لا أصل له، وأورده الغزالي في (الإحياء) (٤/ ٣٧٠)، وقال العراقي: أخرجه ابن حبان في الضعفاء من حديث سلمان.

(٢) أورده الهروي في (المطبوع) (١/ ١٠٦) (١٤٣)، وقال: لا يوجد.

يجعل التطيب معصية، وإن كان القصد إقامة السنة ودفع الروائح المؤذية عن عباد الله وتعظيم المسجد، فهو عين الطاعة، وإذا عرفت ذلك فقس عليه سائر المباحات، والضابط أن كل ما فعلته لداعي الحق فهو العمل الحق، وكل ما عملته لغير الله فحلالها حساب وحرامها عذاب.

المسألة الخامسة: اعلم أن الجاهل إذا سمع الوجوه العقلية والنقلية في أنه لا بد من النية فيقول في نفسه عند تدريسه وتجارته: نويت أن أدرس لله وأتجر لله يظن أن ذلك نية وهيهات فذاك حديث نفس أو حديث لسان والنية بمعزل عن جميع ذلك إنما النية انبعاث النفس وميلها إلى ما ظهر لها أن فيه غرضها إما عاجلاً وإما آجلاً. والميل إذا لم يحصل لم يقدر الإنسان على اكتسابه وهو كقول الشبعان نويت أن أشتهي الطعام، أو كقول الفارغ نويت أن أعشق، بل لا طريق إلى اكتساب الميل إلى الشيء إلا باكتساب أسبابه وليست هي إلا تحصيل العلم بما فيه من المنافع، ثم هذا العلم لا يوجب هذا الميل إلا عند خلو القلب عن سائر الشواغل، فإذا غلبت شهوة النكاح ولم يعتقد في الولد غرضًا صحيحًا لا عاجلاً ولا آجلاً، لا يمكنه أن يواقع على نية الولد بل لا يمكن إلا على نية قضاء الشهوة إذ النية هي إجابة الباعث ولا باعث إلا الشهوة فكيف ينوي الولد؟ فثبت أن النية ليست عبارة عن القول باللسان أو بالقلب بل هي عبارة عن حصول هذا الميل، وذلك أمر معلق بالغيب فقد يتيسر في بعض الأوقات، وقد يتعذر في بعضها.

المسألة السادسة: اعلم أن نيات الناس في الطاعات أقسام: فمنهم من يكون عملهم إجابة لباعث الخوف فإنه يتقي النار، ومنهم من يعمل لباعث الرجاء وهو الرغبة في الجنة والعامل لأجل الجنة عامل لبطنه وفرجه، كالأجير السوء ودرجته درجة البله، وأما عبادة ذوي الألباب فلا تجاوز ذكر الله والفكر فيه حبًا لجلاله وسائر الأعمال مؤكدات له وهم الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه وثواب الناس بقدر نياتهم فلا جرم صار المقربون متنعمين بالنظر إلى وجهه الكريم ونسبة شرف الالتذاذ بنعيم الجنة إلى شرف الالتذاذ بهذا المقام كنسبة نعيم الجنة إلى وجهه الكريم.

قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ لَيْسَتِ ٱلنَّصَـٰرَىٰ عَلَىٰ شَىْءٍ وَقَالَتِ ٱلنَّصَـٰرَىٰ لَيْسَتِ ٱلْيَهُودُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ ٱلْكِتَـٰبَ ۗ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ ۚ فَٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ فِيمَا كَانُوا۟ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿١١٣﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما جمعهم في الخبر الأول فصلهم في هذه الآية، وبين قول كل فريق منهم في الآخر، وكيف ينكر كل طائفة دين الأخرى، وههنا مسائل:

المسألة الأولى: قوله: ﴿لَيْسَتِ ٱلنَّصَـٰرَىٰ عَلَىٰ شَىْءٍ﴾ أي على شيء يصح ويعتد به وهذه مبالغة عظيمة وهو كقولهم: أقل من لا شيء، ونظيره قوله تعالى: ﴿قُلْ يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَىْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ﴾ [المائدة: ٦٨].

فإن قيل: كيف قالوا ذلك مع أن الفريقين كانا يثبتان الصانع وصفاته سبحانه وتعالى، وذلك قول فيه فائدة؟

قلنا: الجواب من وجهين، الأول: أنهم لما ضموا إلى ذلك القول الحسن قولاً باطلاً يحبط ثواب الأول، فكأنهم ما أتوا بذلك الحق. الثاني: أن يخص هذا العام بالأمور التي اختلفوا فيها، وهي ما يتصل بباب النبوات.

المسألة الثانية: روي أن وفد نجران لما قدموا على رسول الله ﷺ أتاهم أحبار اليهود فتناظروا حتى ارتفعت أصواتهم، فقالت اليهود: ما أنتم على شيء من الدين وكفروا بعيسى عليه السلام والإنجيل، وقالت النصارى لهم: نحوه وكفروا بموسى عليه السلام والتوراة.

المسألة الثالثة: اختلفوا فيمن هم الذين عناهم الله تعالى أهم الذين كانوا من بعثة عيسى عليه السلام أو في زمن محمد عليه السلام، والظاهر الحق أنه لا دليل في الظاهر عليه وإن كان الأولى أن يحمل على كل اليهود وكل النصارى بعد بعثة عيسى عليه السلام، ولا يجب لما نقل في سبب الآية أن يهوديا خاطب النصارى بذلك فأنزل الله هذه الآية أن لا يراد بالآية سواه، إذا أمكن حمله على ظاهره وقوله: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ لَيْسَتِ ٱلنَّصَـٰرَىٰ عَلَىٰ شَىْءٍ﴾ يفيد العموم فما الوجه في حمله على التخصيص ومعلوم من طريقة اليهود والنصارى أنهم منذ كانوا فهذا قول كل فريق منهما في الآخر.

أما قوله تعالى: ﴿وَهُمْ يَتْلُونَ ٱلْكِتَـٰبَ﴾ فالواو للحال، والكتاب للجنس. أي قالوا ذلك وحالهم أنهم من أهل العلوم والتلاوة للكتب، وحق من حمل التوراة أو الإنجيل أو غيرهما من كتب الله وآمن به أن لا يكفر بالباقي لأن كل واحد من الكتابين مصدق للثاني شاهد لصحته، فإن التوراة مصدقة بعيسى عليه السلام، والإنجيل مصدق بموسى عليه السلام.

أما قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ فإنه يقتضي أن من تقدم ذكره يجب أن يكون عالمًا لكي يصح هذا الفرق، فبين تعالى أنهم مع المعرفة والتلاوة إذا كانوا يختلفون هذا الاختلاف فكيف حال من لايعلم، واعلم أن هذه الواقعة بعينها قد وقعت في أمة محمد ﷺ فإن كل طائفة تكفر الأخرى مع اتفاقهم على تلاوة القرآن، ثم اختلفوا فيمن هم الذين لا يعلمون على وجوه. أولها: أنهم كفار العرب الذين قالوا: إن المسلمين ليسوا على شيء فبين تعالى أنه إذا كان قول اليهود والنصارى وهم يقرأون الكتب لا ينبغي أن يقبل ويلتفت إليه فقول كفار العرب أولى أن لا يلتفت إليه. وثانيها: أنه إذا حملنا قوله: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ لَيْسَتِ ٱلنَّصَـٰرَىٰ عَلَىٰ شَىْءٍ﴾ على الذين كانوا حاضرين في زمان محمد ﷺ، حملنا قوله: ﴿كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ على المعاندين وعكسه أيضًا محتمل. وثالثها: أن يحمل قوله: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ لَيْسَتِ ٱلنَّصَـٰرَىٰ عَلَىٰ شَىْءٍ﴾ على علمائهم ويحمل قوله: ﴿كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ على عوامهم فصلا بين خواصهم وعوامهم، والأول أقرب: لأن كل اليهود والنصارى دخلوا في الآية فمن ميز عنهم بقوله: ﴿كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ يجب أن يكون غيرهم.

أما قوله تعالى: ﴿فَٱللَّهُ يَحۡكُمُ بَيۡنَهُمۡ﴾

ففيه أربعة أوجه:

أحدها: قال الحسن: يكذبهم جميعًا ويدخلهم النار.

وثانيها: حكم الانتصاف من الظالم المكذب للمظلوم المكذب.

وثالثها: يريهم من يدخل الجنة عيانًا ومن يدخل النار عيانًا، وهو قول الزجاج. ورابعها: يحكم بين المحق والمبطل فيما اختلفوا فيه، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿ وَمَنۡ أَظۡلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذۡكَرَ فِيهَا ٱسۡمُهُۥ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَآۚ أُوْلَٰٓئِكَ مَا كَانَ لَهُمۡ أَن يَدۡخُلُوهَآ إِلَّا خَآئِفِينَۚ لَهُمۡ فِي ٱلدُّنۡيَا خِزۡيٞ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٞ ﴿١١٤﴾ ﴾

اعلم أن في هذه الآية مسائل:

المسألة الأولى: أجمع المفسرون على أنه ليس المراد من هذه الآية مجرد بيان الشرط والجزاء، أعني مجرد بيان أن من فعل كذا فإن الله يفعل به كذا بل المراد منه بيان أن منهم من منع عمارة المساجد وسعى في خرابها، ثم إن الله تعالى جازاهم بما ذكر في الآية إلا أنهم اختلفوا في أن الذين منعوا من عمارة المسجد وسعوا في خرابه من هم؟ وذكروا فيه أربعة أوجه. أولها: قال ابن عباس: أن ملك النصارى غزا بيت المقدس فخربه وألقى فيه الجيف وحاصر أهله وقتلهم وسبى البقية وأحرق التوراة، ولم يزل بيت المقدس خرابًا حتى بناه أهل الإسلام في زمن عمر. وثانيها: قال الحسن وقتادة والسدي: نزلت في بختنصر حيث خرب بيت المقدس وبعض النصارى أعانه على ذلك بغضًا لليهود.

قال أبو بكر الرازي في أحكام القرآن: هذان الوجهان غلطان لأنه لا خلاف بين أهل العلم بالسير أن عهد بختنصر كان قبل مولد المسيح عليه السلام بدهر طويل والنصارى كانوا بعد المسيح فكيف يكونون مع بختنصر في تخريب بيت المقدس وأيضًا فإن النصارى يعتقدون في تعظيم بيت المقدس مثل اعتقاد اليهود وأكثر، فكيف أعانوا على تخريبه. وثالثها: أنها نزلت في مشركي العرب الذين منعوا الرسول عليه الصلاة والسلام عن الدعاء إلى الله بمكة وألجئوه إلى الهجرة، فصاروا مانعين له ولأصحابه أن يذكروا الله في المسجد الحرام، وقد كان الصديق رضي الله عنه بنى مسجدًا عند داره فمنع وكان ممن يؤذيه ولدان قريش ونساؤهم، وقيل: إن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجۡهَرۡ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتۡ بِهَا﴾ [الإسراء: ١١٠] نزلت في ذلك فمنع من الجهر لئلا يؤذى، وطرح أبو جهل العذرة على ظهر النبي ﷺ فقيل: ومن أظلم من هؤلاء المشركين الذين يمنعون المسلمين الذين يوحدون الله ولا يشركون به شيئًا ويصلون له تذللاً وخشوعًا، ويشغلون قلوبهم

بالفكر فيه، وألسنتهم بالذكر له، وجميع جسدهم بالتذلل لعظمته وسلطانه. ورابعها: قال أبو مسلم: المراد منه الذين صدوه عن المسجد الحرام حين ذهب إليه من المدينة عام الحديبية، واستشهد بقوله تعالى: ﴿هُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَصَدُّوكُمْ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [الفتح: ٢٥] وبقوله: ﴿وَمَا لَهُمْ أَلَّا يُعَذِّبَهُمُ ٱللَّهُ وَهُمْ يَصُدُّونَ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [الأنفال: ٣٤] وحمل قوله: ﴿إِلَّا خَآئِفِينَ﴾ بما يعلي الله من يده، ويظهر من كلمته، كما قال في المنافقين: ﴿لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَآ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الأحزاب: ٦٠، ٦١] وعندي فيه وجه خامس وهو أقرب إلى رعاية النظم: وهو أن يقال: أنه لما حولت القبلة إلى الكعبة شق ذلك على اليهود فكانوا يمنعون الناس عن الصلاة عند توجههم إلى الكعبة، ولعلهم سعوا أيضًا في تخريب الكعبة بأن حملوا بعض الكفار على تخريبها، وسعوا أيضًا في تخريب مسجد الرسول ﷺ لئلا يصلوا فيه متوجهين إلى القبلة، فعابهم الله بذلك وبين سوء طريقتهم فيه، وهذا التأويل أولى مما قبله، وذلك لأن الله تعالى لم يذكر في الآيات السابقة على هذه الآية إلا قبائح أفعال اليهود والنصارى، وذكر أيضًا بعدها قبائح أفعالهم فكيف يليق بهذه الآية الواحدة أن يكون المراد منها قبائح أفعال المشركين في صدهم الرسول عن المسجد الحرام، وأما حمل الآية على سعي النصارى في تخريب بيت المقدس فضعيف أيضًا على ما شرحه أبو بكر الرازي، فلم يبق إلا ما قلناه.

المسألة الثانية: في كيفية اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه: فأما من حملها على النصارى وخراب بيت المقدس قال: تتصل بما قبلها من حيث إن النصارى ادعوا أنهم من أهل الجنة فقط، فقيل لهم: كيف تكونون كذلك مع أن معاملتكم في تخريب المساجد والسعي في خرابها هكذا، وأما من حمله على المسجد الحرام وسائر المساجد قال: جرى ذكر مشركي العرب في قوله: ﴿كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ﴾ [البقرة: ١١٣] وقيل: جرى ذكر جميع الكفار وذمهم، فمرة وجه الذم إلى اليهود والنصارى ومرة إلى المشركين.

المسألة الثالثة: قوله: ﴿مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ﴾ عموم فمنهم من قال: المراد به كل المساجد، ومنهم من حمله على ما ذكرناه من المسجد الحرام وغيره من مساجد مكة، وقالوا: قد كان لأبي بكر رضي الله عنه مسجد بمكة يدعو الله فيه، فخربوه قبل الهجرة، ومنهم من حمله على المسجد الحرام فقط وهو قول أبي مسلم حيث فسر المنع بصد الرسول عن المسجد الحرام عام الحديبية.

فإن قيل: كيف يجوز حمل لفظ المساجد على مسجد واحد؟

قلنا: فيه وجوه. أحدها: هذا كمن يقول لمن آذى صالحًا واحدًا: ومن أظلم ممن آذى الصالحين. وثانيها: أن المسجد موضع السجود فالمسجد الحرام لا يكون في الحقيقة مسجدًا واحدًا بل مساجد.

المسألة الرابعة: قوله: ﴿أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ﴾ في محل النصب واختلفوا في العامل فيه على

أقوال. الأول: أنه ثاني مفعولي منع لأنك تقول: منعته كذا، ومثله: ﴿وَمَا مَنَعَنَآ أَن نُّرْسِلَ بِٱلْآيَـٰتِ﴾ [الإسراء: ٥٩] ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓا۟﴾ [الإسراء: ٩٤]. الثاني: قال الأخفش: يجوز أن يكون على حذف (من) كأنه قيل: منع مساجد الله من أن يذكر فيها اسمه. الثالث: أن يكون على البدل من مساجد الله. الرابع: قال الزجاج: يجوز أن يكون على معنى كراهة أن يذكر فيها اسمه، والعامل فيه (منع).

المسألة الخامسة: السعي في تخريب المسجد قد يكون لوجهين. أحدهما: منع المصلين والمتعبدين والمتعهدين له من دخوله فيكون ذلك تخريبًا. والثاني: بالهدم والتخريب وليس لأحد أن يقول: كيف يصح أن يتأول على بيت الله الحرام ولم يظهر فيه التخريب لأن منع الناس من إقامة شعار العبادة فيه يكون تخريبًا له، وقيل: إن أبا بكر رضي الله عنه كان له موضع صلاة فخربته قريش لما هاجر.

المسألة السادسة: ظاهر الآية يقتضي أن هذا الفعل أعظم أنواع الظلم وفيه إشكال لأن الشرك ظلم على ما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣] مع أن الشرك أعظم من هذا الفعل، وكذا الزنا وقتل النفس أعظم من هذا الفعل، والجواب عنه: أقصى ما في الباب أنه عام دخله التخصيص فلا يقدح فيه.

أما قوله تعالى: ﴿أُو۟لَـٰٓئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَآ إِلَّا خَآئِفِينَ﴾

فاعلم أن في الآية مسائل:

المسألة الأولى: ظاهر الكلام أن الذين آمنوا وسعوا في تخريب المسجد هم الذين يحرم عليهم دخوله إلا خائفين، وأما من يجعله عامًا في الكل فذكروا في تفسير هذا الخوف وجوهًا. أحدها: ما كان ينبغي لهم أن يدخلوا مساجد الله إلا خائفين على حال الهيبة وارتعاد الفرائص من المؤمنين أن يبطشوا بهم فضلاً أن يستولوا عليها ويمنعوا المؤمنين منها، والمعنى ما كان الحق والواجب إلا ذلك لولا ظلم الكفرة وعتوهم. وثانيها: أن هذا بشارة من الله للمسلمين بأنه سيظهرهم على المسجد الحرام وعلى سائر المساجد، وأنه يذل المشركين لهم حتى لايدخل المسجد الحرام واحد منهم إلا خائفًا يخاف أن يؤخذ فيعاقب، أو يقتل إن لم يسلم، وقد أنجز الله صدق هذا الوعد فمنعهم من دخول المسجد الحرام، ونادى فيهم عام حج أبو بكر رضي الله عنه: (ألا لا يحجن بعد العام مشرك)، وأمر النبي عليه الصلاة والسلام بإخراج اليهود من جزيرة العرب، فحج من العام الثاني ظاهرًا على المساجد لا يجترئ أحد من المشركين أن يحج ويدخل المسجد الحرام، وهذا هو تفسير أبي مسلم في حمل المنع من المساجد على صدهم رسول الله ﷺ عن المسجد الحرام عام الحديبية ويحمل هذا الخوف على ظهور أمر الرسول ﷺ وغلبته لهم بحيث يصيرون خائفين منه ومن أمته. وثالثها: أن يحمل هذا الخوف على ما يلحقهم من الصغار والذل بالجزية والإذلال. ورابعها: أنه يحرم عليهم دخول المسجد

الحرام إلا في أمر يتضمن الخوف نحو أن يدخلوا للمخاصمة والمحاكمة والمحاجة، لأن كل ذلك يتضمن الخوف والدليل عليه قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَن يَعْمُرُوا مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ شَٰهِدِينَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِم بِٱلْكُفْرِ﴾[التوبة: ١٧] . وخامسها: قال قتادة والسدي: قوله: ﴿إِلَّا خَآئِفِينَ﴾ بمعنى أن النصارى لا يدخلون بيت المقدس إلا خائفين، ولا يوجد فيه نصراني إلا أوجع ضربًا وهذا التأويل مردود، لأن بيت المقدس بقي أكثر من مائة سنة في أيدي النصارى بحيث لم يتمكن أحد من المسلمين من الدخول فيه إلا خائفًا، إلى أن استخلصه الملك صلاح الدين رحمه الله في زماننا. وسادسها: أن قوله: ﴿مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَآ إِلَّا خَآئِفِينَ﴾ وإن كان لفظه لفظ الخبر لكن المراد منه النهي عن تمكينهم من الدخول، والتخلية بينهم وبينه كقوله: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا۟ رَسُولَ ٱللَّهِ﴾[الأحزاب: ٥٣] .

أما قوله تعالى: ﴿لَهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا خِزْىٌ﴾ فقد اختلفوا في الخزي، فقال بعضهم: ما يلحقهم من الذل بمنعهم من المساجد، وقال آخرون بالجزية في حق أهل الذمة وبالقتل في حق أهل الحرب، واعلم أن كل ذلك محتمل فإن الخزي لا يكون إلا ما يجري مجرى العقوبة من الهوان والإذلال فكل ما هذه صفته يدخل تحته وذلك ردع من الله تعالى عن ثباتهم على الكفر لأن الخزي الحاضر يصرف عن التمسك بما يوجبه ويقتضيه، وأما العذاب العظيم فقد وصفه الله تعالى بما جرى مجرى النهاية في المبالغة، لأن الذين قدم ذكرهم وصفهم بأعظم الظلم، فبين أنهم يستحقون العقاب العظيم، وفي الآية مسألتان:

المسألة الأولى: في أحكام المساجد وفيه وجوه:

الأول: في بيان فضل المساجد ويدل عليه القرآن والأخبار والمعقول، أما القرآن فآيات، أحدها: قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱلْمَسَٰجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا۟ مَعَ ٱللَّهِ أَحَدًا﴾[الجن: ١٨] أضاف المساجد إلى ذاته بلام الاختصاص ثم أكد ذلك الاختصاص بقوله: ﴿فَلَا تَدْعُوا۟ مَعَ ٱللَّهِ أَحَدًا﴾[الجن: ١٨] وثانيها: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾[التوبة: ١٨] فجعل عمارة المسجد دليلاً على الإيمان، بل الآية تدل بظاهرها على حصر الإيمان فيهم، لأن كلمة إنما للحصر. وثالثها: قوله تعالى: ﴿فِى بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ يُسَبِّحُ لَهُۥ فِيهَا بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْءَاصَالِ﴾[النور: ٣٦] . ورابعها: هذه الآية التي نحن في تفسيرها وهي قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ﴾ فإن ظاهرها يقتضي أن يكون الساعي في تخريب المساجد أسوأ حالاً من المشرك لأن قوله: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ﴾ يتناول المشرك لأنه تعالى قال: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[لقمان: ١٣] فإذا كان الساعي في تخريبه في أعظم درجات الفسق وجب أن يكون الساعي في عمارته في أعظم درجات الإيمان. وأما الأخبار، فأحدها: ما روى الشيخان في صحيحيهما أن عثمان بن عفان رضي الله عنه أراد بناء المسجد فكره الناس ذلك وأحبوا أن يدعه، فقال عثمان رضي الله عنه: سمعت النبي ﷺ يقول: «مَنْ بَنَى لِلَّهِ مَسْجِدًا بَنَى اللَّهُ لَهُ مِثْلَهُ فِي الْجَنَّةِ».

وفي رواية أخرى: «بَنَى اللَّهُ لَهُ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ»[١]. وثانيها: ما روى أبو هريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال: «أَحَبُّ الْبِلَادِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى مَسَاجِدُهَا، وَأَبْغَضُ الْبِلَادِ إِلَى اللَّهِ أَسْوَاقُهَا»[٢] واعلم أن هذا الخبر تنبيه على ما هو السر العقلي في تعظيم المساجد وبيانه أن الأمكنة والأزمنة إنما تتشرف بذكر الله تعالى، فإذا كان المسجد مكانًا لذكر الله تعالى حتى إن الغافل عن ذكر الله إذا دخل المسجد اشتغل بذكر الله والسوق على الضد من ذلك، لأنه موضع البيع والشراء والإقبال على الدنيا وذلك مما يورث الغفلة عن الله، والإعراض عن التفكر في سبيل الله، حتى إن ذاكر الله إذا دخل السوق فإنه يصير غافلاً عن ذكر الله لا جرم كانت المساجد أشرف المواضع والأسواق أخس المواضع.

الثاني: في فضل المشي إلى المساجد (أ) عن أبي هريرة قال: قال عليه الصلاة والسلام: «مَنْ

---

(١) **صحيح**: أخرجه البخاري في كتاب (الصلاة)، باب: (من بنى مسجدًا) (١/ ٦٤٨) حديث رقم (٤٥٠)، من طريق عمر بن قتادة... بنحوه، ومسلم في كتاب (المساجد)، باب: (فضل بناء المساجد والحث عليها) (١/ ٢٥/ ٣٧٨) من طريق الضحاك بن مخلد... به، والترمذي في كتاب (الصلاة)، باب: (في فضل بنيان المسجد) (٢/ ١٣٤) حديث رقم (٣١٨)، من طريق أبي بكر الحنفي... به، وابن ماجه في كتاب (المساجد)، باب: (من بني لله مسجدًا) (١/ ٢٤٣) حديث رقم (٧٣٦)، من طريق أبي بكر الحنفي... به، وأحمد في (مسنده) (١/ ٦١) حديث رقم (٤٣٤)، من طريق أبي بكر الحنفي... به وفي (١/ ٧٠) حديث رقم (٥٠٦)، قال: حدثنا الضحاك بن مخلد، والدارمي في كتاب (الصلاة)، باب: (من بني لله مسجدًا) (١/ ٣٤٥) حديث رقم (١٣٩٢)، وابن خزيمة في (صحيحه) (٣) حديث رقم (١٢٩١) من طريق أبي بكر الحنفي... به. كلاهما (الضحاك بن مخلد، أبو بكر الحنفي) عن عبد الحميد ابن جعفر كلاهما (عبد الحميد بن جعفر، وعمر بن قتادة) عن جعفر... به والرواية الأخرى من رواية أبي ذر رضي الله عنه، إسناده صحيح. أخرجه ابن حبان في (صحيحه) (٤/ ٤٩٠) حديث رقم (١٦١٠) من طريق قطبة بن عبد العزيز عن الأعمش... به، وقطبة صدوق كما قال ابن حجر وعند الذهبي ثقة وهو من رجال مسلم، وأيضًا في (٤/ ٤٩١) حديث رقم (١٦١١)، من طريق يعلي بن عبيد عن الأعمش... به، ويعلى بن عبيد ثقة إلا في حديثه عن الثوري فيه لين وهذا ليس فيه الثوري وهو من رجال الصحيحين، والبيهقي في (سننه الكبرى) (٢/ ٤٣٧) حديث رقم (٤٠٨٩)، من طريق يعلى بن عبيد حدثنا الأعمش... به، وابن أبي شيبة في (مصنفه) (١/ ٢٧٥) حديث رقم (٣١٥٦) من طريق يزيد بن عبد العزيز عن الأعمش... به، ويزيد بن عبد العزيز ثقة من رجال الشيخين، والطبراني في (الصغير) (٢/ ٢٤٦) حديث رقم (١١٠٥) من طريق مؤمل بن إسماعيل حدثنا سفيان يعني ابن عيينة عن الأعمش... به والبزار في مسنده (٩/ ٤١٢) حديث رقم (٤٠١٧)، من طريق أحمد بن يونس قال نا أبو بكر بن عياش عن الأعمش عن إبراهيم التيمي عن أبيه عن أبي ذر رضي الله عنه عن النبي قال... فذكره، وأبو داود الطيالسي في (مسنده) (١/ ٦٢) حديث رقم (٤٦١) من طريق قيس عن الأعمش عن إبراهيم التيمي عن أبيه عن أبي ذر... موقوفًا ورفعه يحيى بن آدم عن عطية عن الأعمش وأبو يعلي في (مسنده) (٧/ ٨٥) حديث رقم (٤٠١٨) من طريق إسحاق الأزرق عن شريك عن الأعمش... به وصححه الألباني في (صحيح الترغيب والترهيب) (١/ ٦٦) حديث رقم (٢٦٩) وأورده الهيثمي في (المجمع) (٢/ ٧) وقال: رواه البزار والطبراني في الصغير ورجاله ثقات.

(٢) **صحيح**: أخرجه مسلم في (صحيحه) (١/ ٤٦٤/ ٦٧١) وابن خزيمة في (صحيحه) (٢/ ٢٦٩) حديث رقم (١٢٩٣)، وابن حبان في (صحيحه) (٤/ ٤٧٧) حديث رقم (١٦٠٠) جميعًا من طريق عبد الرحمن بن مهران مولى أبي هريرة عن أبي هريرة... به.

تَطَهَّرَ فِي بَيْتِهِ ثُمَّ مَشَى إِلَى بَيْتٍ مِنْ بُيُوتِ اللَّهِ لِيَقْضِيَ فَرِيضَةً مِنْ فَرَائِضِ اللَّهِ كَانَتْ خَطْوَتَاهُ إِحْدَاهُمَا تَحُطُّ خَطِيئَته وَالْأُخْرَى تَرْفَعُ دَرَجَتَهُ»(١) رواه مسلم. (ب) أبو هريرة قال: قال عليه الصلاة والسلام: «مَنْ غَدَا أَوْ رَاحَ إِلَى الْمَسْجِدِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُ فِي الْجَنَّةِ نُزُلاً كُلَّمَا غَدَا أَوْ رَاحَ»(٢) أخرجاه في الصحيح. (ج) أبي بن كعب قال: كان رجل ما أعلم أحدًا من أهل المدينة ممن يصلى إلى القبلة أبعد منزلاً منه من المسجد وكان لا تخطئه الصلوات مع الرسول عليه السلام، فقيل له: لو اشتريت حمارًا لتركبه في الرمضاء والظلماء، فقال: والله ما أحب أن منزلي بلزق المسجد، فأخبر رسول الله ﷺ بذلك فسأله فقال: يا رسول الله كيما يكتب أثري وخطاي ورجوعي إلى أهلي وإقبالي وإدباري، فقال عليه الصلاة والسلام «لك ما احتسبت أجمع»(٣) أخرجه مسلم. (د) جابر قال: خلت البقاع حول المسجد فأراد بنو سلمة أن ينتقلوا إلى قرب المسجد فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال لهم: «إِنَّهُ بَلَغَنِي أَنَّكُمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَنْتَقِلُوا قُرْبَ الْمَسْجِدِ»، فقالوا: نَعَم قَدْ أَرَدْنَا ذَلِكَ قال: «يَا بَنِي سَلِمَةَ ؛ دِيَارَكُمْ تُكْتَبْ آثَارُكُمْ»(٤) رواه مسلم. وعن أبي سعيد الخدري أن هذه الآية نزلت في حقهم: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا۟ وَءَاثَٰرَهُمْ﴾ [يس: ١٢]. (هـ) عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «إِنَّ أَعْظَمَ النَّاسِ أَجْرًا فِي الصَّلاةِ أَبْعَدَهُم إِلَى الْمَسْجِدِ مَشْيًا، وَالَّذِي يَنْتَظِرُ الصَّلاةَ حَتَّى يُصَلِّيَهَا مَعَ الإِمَامِ فِي جَمَاعَةٍ أَعْظَمُ أَجْرًا مِمن يُصَلِّيهَا ثُمَّ يَنَامُ»(٥) أخرجاه في الصحيح. (و) عقبة بن عامر الجهني أنه عليه السلام قال: «إِذَا تَطَهَّرَ الرَّجُلُ، ثُمَّ مَرَّ إِلَى الْمَسْجِدِ يَرْعَى الصَّلاةَ كَتَبَ لَهُ كَاتِبُهُ أَوْ كَاتِبَاهُ بِكُلِّ خُطْوَةٍ يَخْطُوهَا إِلَى الْمَسْجِدِ عَشْرَ حَسَنَاتٍ، وَالْقَاعِدُ يَرْعَى الصَّلاةَ كَالْقَانِتِ وَيُكْتَبُ مِنَ الْمُصَلِّينَ مِنْ حِينِ يَخْرُجُ مِنْ بَيْتِهِ حَتَّى

---

(١) **صحيح**: أخرجه مسلم في (صحيحه) (١/ ٤٦٢/ ٦٦٦) وابن حبان في (صحيحه) (٥/ ٣٩٢) حديث رقم (٢٠٤٤)، وأبو عوانة في (مسنده) (١/ ٣٢٦) حديث رقم (١١٥٤)، والبيهقي في (سننه الكبرى) (٣/ ٦٢) حديث رقم (٤٧٤٧) جميعًا من طريق أبي حازم الأشجعي عن أبي هريرة... به.

(٢) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (الأذان)، باب: (فضل من غدا إلى المسجد ومن راح) (١/ ٢٣٥) حديث رقم (٦٣١)، ومسلم في (صحيحه) (١/ ٤٦٣/ ٦٦٩)، كلاهما من طريق عطاء بن يسار عن أبي هريرة... به.

(٣) **صحيح**: أخرجه مسلم في كتاب (المساجد)، باب: (فضل كثرة الخطا إلى المساجد) (١/ ٢٧٨/ ٤٦٠م٤٦١) من طريق عبثر... به، وأبو داود في كتاب (الصلاة)، باب: (فضل المشي إلى الصلاة) (١/ ١٥٢) حديث رقم (٥٥٧)، من طريق زهير... به، وأحمد في (مسنده) (٥/ ١٣٣)، قال: حدثنا يحيى بن سعيد، والدارمي في كتاب (الصلاة)، باب: (في فضل الخطا إلى المساجد) (١/ ٣٠٤) حديث رقم (١٢٨٤)، وابن خزيمة في (صحيحه) (٢) حديث رقم (١٥٠٠)، من طريق المعتمر وجرير... به، جميعا (زهير، عبثر، يحيى، المعتمر، جرير) عن سليمان التيمي... به.

(٤) **صحيح**: أخرجه مسلم في (صحيحه) (١/ ٤٦٢/ ٦٦٥) وأحمد في (مسنده) (٣/ ٣٣٢) حديث رقم (١٤٦٠٦) كلاهما من طريق أبي نضرة عن جابر بن عبد الله... به.

(٥) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (الجماعة والإمامة)، باب: (فضل صلاة الفجر في جماعة) (١/ ٢٣٣) حديث رقم (٦٢٣)، ومسلم في (صحيحه) (١/ ٤٦٠/ ٦٦٢)، كلاهما من طريق أبي بردة عن أبي موسى... به.

يَرْجِعَ»[١]. (ز) عن سعيد بن المسيب قال: حضر رجلاً من الأنصار الموت فقال لأهله: من في البيت، فقالوا: أهلك، وأما أخوتك وجلساؤك ففي المسجد، فقال: ارفعوني فأسنده رجل منهم إليه ففتح عينيه وسلم على القوم فردوا عليه وقالوا له: خيرًا. فقال: إني مورثكم اليوم حديثًا ما حدثت به أحدًا منذ سمعته من رسول الله ﷺ احتسابًا وما أحدثكموه اليوم إلا احتسابًا، سمعت رسول الله ﷺ يقول: «مَنْ تَوَضَّأَ فِي بَيْتِهِ فَأَحْسَنَ الْوُضُوءَ ثم خرج إلى المسجد يصلي في جماعة المسلمين لم يرفع رجله اليمنى إلاَّ كَتَبَ اللَّهُ لَهُ بِهَا حَسَنَةً ولم يضع رجله اليسرى إِلاَّ حَطَّ اللَّهُ عَنْهُ بِهَا خَطِيئَةً، فإذا صلى بصلاة الإمام انصرف وقد غفر له، فإن هو أدرك بعضها وفاته بعض كان كذلك»[٢]. (ح) عن أبي هريرة أنه عليه السلام قال: «مَنْ تَوَضَّأَ فَأَحْسَنَ وُضُوءَهُ ثُمَّ رَاحَ فَوَجَدَ النَّاسَ قَدْ صَلَّوْا أَعْطَاهُ اللَّهُ مِثْلَ أَجْرِ مَنْ صَلاَّهَا وَحَضَرَهَا، لاَ يُنْقِصُ ذَلِكَ مِنْ أَجْرِهِمْ شَيْئًا»[٣] (ط) أبو هريرة قال عليه السلام: «أَلاَ أَدُلُّكم عَلَى مَا يَمْحُو اللهُ بِهِ الْخَطَايَا، ويَرْفَعُ بِهِ الدَّرَجَاتِ؟» قَالُوا: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: «إِسْبَاغُ الْوُضُوءِ عَلَى الْمَكَارِهِ، وَكَثْرَةُ الْخُطَا إلى الْمَسَاجِدِ، وانْتِظَارُ الصَّلاَةِ بَعْدَ الصَّلاةِ فَذلِكُمُ الرِّبَاطُ، فَذلِكُمُ الرِّبَاطُ»[٤] رواه أبو مسلم. (ي) قال أبو سلمة بن عبد الرحمن لداود بن صالح: هل تدري فيم نزلت: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱصْبِرُوا۟ وَصَابِرُوا۟ وَرَابِطُوا۟ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ٢٠٠] قال: قلت لا يا ابن أخي، قال: سمعت أبا هريرة يقول: لم يكن في زمان النبي ﷺ غزو يرابط فيه ولكن انتظار الصلاة بعد الصلاة[٥]. (يا) بريدة قال عليه

---

(١) إسناده صحيح: أحمد في (مسنده) (٤/ ١٥٧) حديث رقم (١٧٥٧٧)، من طريق أبي عشانة أنه سمع عقبة بن عامر... فذكره وابن خزيمة في (صحيحه) (٢/ ٣٧٤) حديث رقم (١٤٩٢)، وابن حبان في (صحيحه) (٥/ ٣٩٣) حديث رقم (٢٠٤٥)، والحاكم في (المستدرك) (١/ ٣٣١) حديث رقم (٧٦٦)، وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، والروياني في (مسنده) (١/ ١٧٧) حديث رقم (٢٣١).

(٢) صحيح: أخرجه المروزي في (تعظيم قدر الصلاة) (١/ ١٦٢) حديث رقم (١٠٦)، والطحاوي في (مشكل الآثار) (٥/ ٢٩٧) حديث رقم (١٩٢٥)، من طريق يعلى بن عطاء عن سعيد بن المسيب... به، والبيهقي في (شعب الإيمان) (٣/ ٦٨) حديث رقم (٢٨٩٣)، وابن المبارك في (الزهد) (١/ ٦٤) حديث رقم (٢٢٥).

(٣) صحيح: أخرجه أبو داود في كتاب (الصلاة)، باب: (فيمن خرج يريد الصلاة فسبق بها) (١/ ٢٧٣) حديث رقم (٥٦٤)، والنسائي في كتاب (الإمامة)، باب: (حد إدراك الجماعة) (٢/ ٤٤٦) حديث رقم (٨٥٤)، وأحمد في (مسنده) (٢/ ٣٨٠)، والحاكم في (المستدرك) (١/ ٢٠٨)، وقال: حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه ووافقه الذهبي. انتهى. جميعًا من طريق عبد العزيز بن محمد... به.

(٤) صحيح: أخرجه مسلم في (صحيحه) (١/ ٢١٩/ ٢٥١)، والترمذي في (سننه) (١/ ٧٢) حديث رقم (٥١)، والنسائي في (سننه) (١/ ٨٩) حديث رقم (١٤٣)، وأحمد في (مسنده) (٢/ ٢٧٧) حديث رقم (٧٧١٥)، جميعًا من طريق العلاء عن أبيه عن أبي هريرة... به.

(٥) إسناده ضعيف: الحاكم في (المستدرك) (٢/ ٣٢٩) حديث رقم (٣١٧٧)، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، والبيهقي في (شعب الإيمان) (٣/ ٧٠) حديث رقم (٢٨٩٧)، كلاهما من طريق داود بن صالح قال: قال أبو سلمة بن عبد الرحمن بابن أخي... فذكره وفي إسناده مصعب بن ثابت لين الحديث وكان عابدًا.

السلام: «بِشِّرِ الْمَشَّائِينَ فِي الظُّلَمِ إِلَى الْمَسَاجِدِ بِالنُّورِ التَّامِّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (١) قال النخعي كانوا يرون المشي إلى المسجد في الليلة المظلمة موجبة. (يب) قال الأوزاعي: كان يقال خمس كان عليها أصحاب محمد عليه السلام والتابعون بإحسان: لزوم الجماعة واتباع السنة، وعمارة المسجد وتلاوة القرآن والجهاد في سبيل الله. (يج) أبو هريرة قال عليه السلام: «مَنْ بنى لِلَّهِ بَيْتًا يُعْبَدُ اللَّهُ فِيهِ، مِنْ مَالٍ حَلَالٍ بنى اللَّهُ لَهُ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ مِنْ دُرٍّ وَيَاقُوتٍ» (٢)(يد) أبو ذر قال عليه السلام: «مَنْ بنى لِلَّهِ مَسْجِدًا وَلَوْ كَمِفْحَصِ قَطَاةٍ بنى اللَّهُ لَهُ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ» (٣). (يه) أبو سعيد الخدري: قال عليه السلام: «إِذَا رَأَيْتُمُ الرَّجُلَ يَعْتَادُ الْمَسْجِدَ فَاشْهَدُوا لَهُ بِالْإِيمَانِ، فَإِنَّ الله تَعَالَى قَالَ: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ﴾ [التوبة: ١٨]» (٤). (يو) عن بعض أصحاب رسول الله ﷺ أنهم قالوا: إن المساجد بيوت الله وأنه لحق على الله أن يكرم من زاره فيها. (يز) أنس قال عليه السلام: «إِنَّ عُمَّارَ بُيُوتِ اللَّهِ هُمْ أَهْلُ اللَّهِ» (٥). (يح) أنس قال عليه السلام: «يقول الله تعالى:

---

(١) **صحيح**: أخرجه أبو داود في كتاب: (الصلاة)، باب: (ما جاء في المشي إلى الصلاة في الظلام) (١/ ٢٧٢) حديث رقم (٥٦١)، والترمذي في كتاب (الصلاة)، باب: (ما جاء في فضل العشاء والفجر في الجماعة) (١/ ٤٣٥) حديث رقم (٢٢٣). وابن ماجه في كتاب (المساجد) باب: (المشي إلى الصلاة) (١/ ٢٥٧) حديث رقم (٧٨١)، وقال أبو عيسى: هذا حديث غريب من هذا الوجه مرفوع هو صحيح مسندًا وموقوفًا إلى أصحاب النبي ﷺ ولم يسند إلى النبي ﷺ. انتهى. ووثق رجال إسناده الحافظ المنذري في الترغيب والترهيب وقال الشيخ أحمد شاكر: وله شواهد كثيرة من أحاديث بعض الصحابة وكلها مرفوع إلى النبي ﷺ.

(٢) **إسناده ضعيف جدًا**: أخرجه الطبراني في (الأوسط) (٥/ ١٩٥) حديث رقم (٥٠٥٩)، من طريق أبي سلمة عن أبي هريرة... به، والبيهقي في (شعب الإيمان) (٣/ ٨٠) حديث رقم (٢٩٣٧) والخطيب في (موضح أوهام الجمع) (١/ ١١٥)، وأورده ابن أبي حاتم في (العلل) (١/ ١٧٨) حديث رقم (٥٠٨)، وقال: قال أبو زُرعة: هذا الحديثُ من حديث أبي هُريرة وهمٌ. قُلتُ: ولم يُشبع الجواب ولم يُبيِّنْ عِلّة الحديث بأكثر مما ذكرهُ. والذي عندي: أنَّ الصحيح على ما رواهُ أبانُ العطّارُ، عن يحيى بن أبي كثيرٍ، عن محمد بن عَمرو، عن أسماء بنتِ يزيد بنِ السّكنِ، عن النّبيِّ ﷺ، وعن يحيى، عن محمود بنِ عَمرو، عن أبي هُريرة موقُوفًا. وسمعت أبي يقُولُ: هَو محمُودُ بنُ عَمرو بنِ يزيد بنِ السّكنِ، وأورده الهيثمي في (المجمع) (٢/ ٨)، وقال: رواه الطبراني في الأوسط والبزار خلا قوله من در وياقوت وفيه سليمان بن داود اليمامي وهو ضعيف.

(٣) تقدم.

(٤) **إسناده ضعيف**: أخرجه الترمذي في كتاب (التفسير)، باب: (سورة التوبة) (٥/ ٢٧٧) حديث رقم (٣٠٩٣)، من طريق رشدين بن سعد... به، وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب، وابن ماجه في كتاب (المساجد)، باب: (لزوم المساجد وانتظار الصلاة) (١/ ٢٦٣) حديث رقم (٨٠٢)، من طريق رشدين بن سعد... به، وأحمد في (مسنده) (٣/ ٦٨) من طريق ابن وهب... به، والدارمي في كتاب (الصلاة)، باب: (المحافظة على الصلوات) (١/ ٢٨٠) حديث رقم (١٢٢٣) وابن خزيمة في (صحيحه) (٣) حديث رقم (١٥٠٢)، من طريق ابن وهب... به، كلاهما (رشدين بن سعد، عبد الله بن وهب) عن عمرو بن الحارث، قال الشيخ الألباني في تعليقه على (مشكاة المصابيح) (١/ ٢٢٥) حديث رقم (٧٢٣) إسناده ضعيف فيه إدراج أبو السمح، قال الذهبي في (تلخيصه) (١/ ٢١٢) متعقبًا الحاكم، قلت: دراج كثير المناكير، قلت: وهو صاحب حديث أكثروا ذكر الله حتى يقولوا: مجنون.

(٥) **إسناده ضعيف جدا**: أخرجه الطبراني في (الأوسط) (٣/ ٦٧) حديث رقم (٢٥٠٢)، من طريق صالح المري=

كأني لأهم بأهل الأرض عذابًا فإذا نظرت إلى عمار بيوتي والمتحابين في وإلى المستغفرين بالأسحار صرفت عنهم» [(١)]. (يط) عن أنس: قال عليه السلام: «إِذَا أُنْزِلَتْ عَاهَةٌ مِنَ السَّمَاءِ صُرِفَتْ عَنْ عُمَّارِ الْمَسَاجِدِ» [(٢)]. (ك) كتب سلمان إلى أبي الدرداء: يا أخي ليكن بيتك المساجد فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الْمَسْجِدُ بَيْتُ كُلِّ تَقِيٍّ، وَقَدْ ضَمِنَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لِمَنْ كَانَتْ الْمَسَاجِدُ بُيُوتَهُم بِالرَّوْحِ، وَالرَّحْمَةِ، وَالْجَوَازِ عَلَى الصِّرَاطِ إِلَى رِضْوَانِ اللهِ تَعَالَى» [(٣)]. (كا) قال سعيد بن المسيب: عن عبد الله بن سلام: إن للمساجد أوتادًا من الناس، وإن لهم جلساء من الملائكة، فإذا فقدوهم سألوا عنهم، وإن كانوا مرضى عادوهم، وإن كانوا في حاجة أعانوهم [(٤)]. (كب) الحسن قال عليه السلام: «يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ يَكُونُ حَدِيثُهُمْ فِي مَسَاجِدِهِمْ فِي أَمْرِ دُنْيَاهُمْ، فَلَا تُجَالِسُوهُمْ، فَلَيْسَ لِلَّهِ فِيهِمْ حَاجَةٌ» [(٥)](كج) أبو هريرة: قال عليه السلام: «إِنَّ لِلْمُنَافِقِينَ عَلَامَاتٍ يُعْرَفُونَ بِهَا، تَحِيَّتُهُمْ لَعْنَةٌ، وَطَعَامُهُمْ نُهْبَةٌ، وَغَنِيمَتُهُمْ غُلُولٌ، لاَ يَقْرَبُونَ الْمَسَاجِدَ إِلاَّ هَجْرًا، وَلاَ الصَّلَاةَ إِلاَّ دَبْرًا، ولاَ يَأْلَفُونَ، وَلاَ يُؤْلَفُونَ خُشُبٌ بِاللَّيْلِ سُخُبٌ بِالنَّهَارِ» [(٦)]. (كد) أبو سعيد الخدري

=عن ثابت البناني عن أنس... به، وأبو يعلى في (مسنده) (٦/ ١٣٢) حديث رقم (٣٤٠٦)، أورده الهيثمي في (المجمع) (٢/ ٢٣)، وقال: رواه الطبراني في الأوسط وأبو يعلي والبزار وفيه صالح المري وهو ضعيف.

(١) **إسناده ضعيف جدًا**: أخرجه البيهقي في (شعب الإيمان) (٣/ ٨٢) حديث رقم (٢٩٤٦) من طريق معاذ بن خالد عن صالح عن جعفر بن يزيد وأبان وثابت عن أنس... به وابن عدي في (الكامل) (٤/ ٦١)، من طريق صالح المري عن جعفر بن زيد عن أنس بن مالك... به، وفي إسناده صالح المري ضعيف وقال النسائي وغيره: متروك.

(٢) **ضعيف**: أخرجه البيهقي في (شعب الإيمان) (٣/ ٨٢) حديث رقم (٢٩٤٧)، من طريق زافر بن سليمان حدثنا عبد الله بن أبي صالح عن أنس... به، وابن عدي في (الكامل) (٣/ ٢٣٣)، من طريق زافر بن سليمان... به، وفي إسناده زافر بن سليمان أبو سليمان يروي مراسيل ووهم، وأورده الألباني في (الضعيفة) (٤/ ٣٣٢) حديث رقم (١٨٥١)، وقال: ضعيف وهو مخالف بظاهره للحديث الصحيح إذا أنزل الله بقوم عذابًا أصاب العذاب من كان فيهم ثم بعثوا على أعمالهم أخرجه البخاري ومسلم وأحمد.

(٣) **إسناده ضعيف جدًا**: الطبراني في (الكبير) (٦/ ٢٥٤) حديث رقم (٦١٤٣)، والقضاعي في (مسند الشهاب) (١/ ٧٨) حديث رقم (٧٣)، والبيهقي في (شعب الإيمان) (٣/ ٨٣) حديث رقم (٢٩٥٠)، جميعا من طريق صالح المري حدثنا أبو مسعود الحريري عن أبي عثمان قال: كتب سلمان... فذكره. وفي إسناده صالح المري وهو متروك الحديث كما تقدم.

(٤) **صحيح موقوف**: أخرجه الحاكم في (المستدرك) (٢/ ٤٣٣) حديث رقم (٣٥٠٧)، وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين موقوف ولم يخرجاه ووافقه الذهبي والبيهقي في (شعب الإيمان) (٣/ ٨٤) حديث رقم (٢٩٥٣)، كلاهما من طريق يزيد بن هارون أنبأنا أبو غسان محمد بن مطرف الليثي حدثنا أبو حازم عن سعيد بن المسيب... به.

(٥) **إسناده ضعيف**: أخرجه البيهقي في (شعب الإيمان) (٣/ ٨٦) حديث رقم (٢٩٦٢) من طريق سفيان عن بعض أصحابه عن الحسن... به، وابن أبي شيبة في (مصنفه) (١٣/ ٥٢٨) حديث رقم (٣٦٤٥٨) من طريق سفيان عن أبي حازم عن الحسن... به. وفي إسناده الحسن وهو قد أرسله ومراسيله ضعيفة.

(٦) أخرجه أحمد في (مسنده) (٢/ ٢٩٣) حديث رقم (٧٩١٣) من طريق إسحاق بن بكر بن أبي الفرات عن سعيد بن أبي سعيد المقبري عن أبيه عن أبي هريرة... به، والبيهقي في (شعب الإيمان) (٣/ ٨٧) حديث رقم=

وأبو هريرة: قال عليه السلام: «سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمُ اللَّهُ فِي ظِلِّهِ يَوْمَ لاَ ظِلَّ إِلاَّ ظِلُّهُ: إِمَامٌ عَادِلٌ، وَشَابٌّ نَشَأَ فِي عِبَادَةِ اللَّهِ، وَرَجُلٌ قَلْبُهُ مُعَلَّقٌ بِالْمَسْجِدِ إِذَا خَرَجَ مِنْهُ حَتَّى يَعُودَ إِلَيْهِ، وَرَجُلاَنِ تَحَابَّا فِي اللَّهِ فَاجْتَمَعَا عَلَى ذَلِكَ وَتَفَرَّقَا، وَرَجُلٌ ذَكَرَ اللَّهَ خَالِيًا فَفَاضَتْ عَيْنَاهُ، وَرَجُلٌ دَعَتْهُ ذَاتُ حُسْنٍ وَجَمَالٍ فَقَالَ: إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ، وَرَجُلٌ تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ فَأَخْفَاهَا حَتَّى لاَ تَعْلَمَ شِمَالُهُ مَا تُنْفِقُ يَمِينُهُ» (١). هذا حديث أخرجه الشيخان في الصحيحين. (كه) عقبة بن عامر عن النبي ﷺ: «مَنْ خَرَجَ مِنْ بَيْتِهِ إِلَى الْمَسْجِدِ، كَتَبَ لَهُ كَاتِبُهُ بِكُلِّ خُطْوَةٍ يَخْطُوهَا عَشْرَ حَسَنَاتٍ، وَالْقَاعِدُ فِي الْمَسْجِدِ يَنْتَظِرُ الصَّلاَةَ كَالْقَانِتِ، وَيُكْتَبُ مِنَ الْمُصَلِّينَ، حَتَّى يَرْجِعَ إِلَى بَيْتِهِ» (٢). (كو) روى عبد الله بن المبارك عن حكيم بن زريق بن الحكم، قال: سمعت سعيد بن المسيب وسأله أبي: أحضور الجنازة أحب إليك أم القعود في المسجد؟ قال: من صلى على جنازة فله قيراط، ومن تبعها حتى تقبر فله قيراطان، والجلوس في المسجد أحب إلي، تسبح الله وتهلل وتستغفر والملائكة تقول: آمين اللهم اغفر له، اللهم ارحمه، فإذا فعلت ذلك فقل: اللهم اغفر لسعيد بن المسيب (٣).

الثالث: في تزيين المساجد:

(أ) ابن عباس: قال عليه الصلاة والسلام: «ما أمرت بتشييد المساجد» (٤) والمراد من التشييد رفع البناء وتطويله، ومنه قوله تعالى: ﴿فِي بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ﴾ [النساء: ٧٨] وهي التي يطول بناؤها.

(ب) أمر عمر ببناء مسجد وقال للبناء: أكن الناس من المطر، وإياك أن تحمر أو تصفر فتفتن الناس (٥).

=(٢٩٦٣) (مختصر قيام الليل) للمروزي (١/ ٣٩) حديث رقم (٣٢)، وأورده الهيثمي في (المجمع) (١/ ١٠٧)، وقال: رواه أحمد والبزار وفيه عبد الملك قدامة الجمحي وثقه يحيى بن معين وغيره وضعفه الدارقطني وغيره.

(١) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (المساجد)، باب: (من جلس في المسجد ينتظر الصلاة) (١/ ٢٣٤) حديث رقم (٦٢٩)، وأيضا في كتاب (الزكاة)، باب: (الصدقة باليمين) (٢/ ٥١٧) حديث رقم (١٣٥٧)، ومسلم في (صحيحه) (٢/ ٥١٧) حديث رقم (١٠٣١)، جميعًا من طريق حفص بن عاصم عن أبي هريرة... به، ورواه مسلم أيضًا في (صحيحه) (٢/ ٧١٦/ ١٠٣١) من طريق حفص بن عاصم عن أبي سعيد الخدري أو عن أبي هريرة... به.

(٢) تقدم.

(٣) أخرجه ابن المبارك في (الزهد) (١/ ١) حديث رقم (٣) قال: أخبرنا حكيم بن زريق قال: سمعت سعيد بن المسيب سأله أبي... الحديث.

(٤) **صحيح**: أخرجه أبو داود في كتاب (الصلاة)، باب: (في بناء المساجد) (١/ ٢٢٥/ ٢٢٦) حديث رقم (٤٤٨)، وعبد الرزاق في (المصنف) (٣/ ١٥٢) حديث رقم (٥١٢٧)، والبغوي في كتاب (السنة) (٢/ ١١١)، وابن حبان في (صحيحه) (موارد) (١/ ٤٥٤/ ٤٥٥) حديث رقم (٣٠٥) وعلقه البخاري في كتاب (الصلاة) (١/ ٦٤٢) مقتصرًا على قول ابن عباس (لتزخرفنها)... فذكره، وقال ابن حجر في (الفتح) وصله أبو داود وابن حبان من طريق يزيد بن الأصم... به.

(٥) **صحيح موقوف**: أخرجه البخاري في (صحيحه)، باب: (بنيان المسجد) (١/ ١٧١)، قال: وأمر عمر... فذكره.

(ج) روى أن عثمان رأى أثرجة من جص معلقة في المسجد، فأمر بها فقطعت.

(د) قال أبو الدرداء: إذا حليتم مصاحفكم وزينتم مساجدكم فالدمار عليكم(١).

(هـ) قال أبو قلابة: غدونا مع أنس بن مالك إلى الزاوية فحضرت صلاة الصبح فمررنا بمسجد فقال أنس: لو صلينا في هذا المسجد؟ فقال بعض القوم: حتى نأتي المسجد الآخر، فقال أنس: أي مسجد، قالوا: مسجد أحدث الآن، فقال أنس: إن رسول الله ﷺ قال: «**سَيَأْتِي عَلَى أُمَّتِي زَمَانٌ يَتَبَاهَوْنَ فِي الْمَسَاجِدِ، وَلا يَعْمُرُونَهَا إلا قَلِيلاً**»(٢).

الرابع: في تحية المسجد، في الصحيحين عن أبي قتادة السلمي أنه عليه الصلاة والسلام قال: «**إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ قَبْلَ أَنْ يَجْلِسَ**»(٣) واعلم أن القول بذلك مذهب الحسن البصري ومكحول وقول الشافعي وأحمد وإسحاق، وذهب قوم إلى أنه يجلس ولا يصلي، وإليه ذهب ابن سيرين وعطاء بن أبي رباح والنخعي وقتادة، وبه قال مالك والثوري وأصحاب الرأي.

الخامس: فيما يقول إذا دخل المسجد، روت فاطمة بنت رسول الله ﷺ عن أبيها، قالت: كان رسول الله ﷺ إذا دخل المسجد صلى على محمد وسلم وقال: «**رَبِّ اغْفِرْ لِي ذُنُوبِي، وَافْتَحْ لِي أَبْوَابَ رَحْمَتِكَ**»، وإذا خرج صلى على محمد وسلم وقال: «**رَبِّ اغْفِرْ لِي ذُنُوبِي وَافْتَحْ لِي أَبْوَابَ فَضْلِكَ**»(٤).

السادس: في فضيلة القعود في المسجد لانتظار الصلاة:

(أ) أبو هريرة: قال عليه الصلاة والسلام: «**الْمَلاَئِكَةُ تُصَلِّي عَلَى أَحَدِكُمْ مَا دَامَ فِي مُصَلاَّهُ الَّذِي**

---

(١) أخرجه عبد الرزاق في (مصنفه) (٣/ ١٥٤) حديث رقم (٥١٣٢)، من طريق أبي عثمان القرشي عن علي بن أبي طلحة عن أبي الدرداء . . . به، وابن المبارك في (الزهد) (١/ ٢٧٥) حديث رقم (٧٩٧) من طريق عمرو بن الحارث عن بكر بن سوادة عن أبي الدرداء . . . . به.

(٢) **صحيح**: أخرجه أبو داود في كتاب (الصلاة)، باب: (في بناء المساجد) (١/ ٢٢٦) حديث رقم (٤٤٩)، والنسائي في كتاب (المساجد)، باب: (المباهاة في المساجد) (٢/ ٣٦١/ ٣٦٢) حديث رقم (٦٨٨)، وابن ماجه في كتاب (المساجد)، باب: (تشييد المساجد) (١/ ٢٤٤) حديث رقم (٧٣٩)، والدارمي في كتاب (الصلاة)، باب: (في تزويق المساجد) (١/ ٣٨٣) حديث رقم (١٤٠٨)، وأحمد في (مسنده) (٣/ ١٣٤) كلهم من طريق حماد . . . به وأخرجه ابن خزيمة في (صحيحه) (٢/ ٢٨١) حديث رقم (١٣٢١)، والطبراني في (الأوسط) (٧/ ٣٠١) حديث رقم (٧٥٥٩)، وأبو يعلى في (مسنده) (٥/ ١٩٩) حديث رقم (٢٨١٧)، جميعًا من طريق سعيد بن عامر عن أبي عامر الخزاز قال أبو قلابة . . . به.

(٣) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (الصلاة)، باب: (إذا دخل المسجد فليركع ركعتين) (١/ ٦٧٠) حديث رقم (٤٤٤)، ومسلم في كتاب (صلاة المسافرين)، باب: (استحباب تحية المسجد بركعتين) (١/ ٦٩/ ٤٩٥) جميعًا من طريق مالك بن أنس . . . به. وليس في إسناد البخاري ومسلم فليح بن سليمان.

(٤) **صحيح**: أخرجه الترمذي في (سننه) (٢/ ١٢٧) حديث رقم (٣١٤)، وابن ماجه في (سننه) (١/ ٢٥٣) حديث رقم (٧٧١)، وأحمد في (مسنده) (٦/ ٢٨٢) حديث رقم (٢٦٤٥٩)، جميعًا من طريق عبد الله بن الحسن عن أمه فاطمة بنت الحسين عن جدتها فاطمة الكبرى . . . به.

صَلَّى فِيهِ فَتَقُول: اللَّهُمَّ اغْفِرْ لَهُ، اللَّهُمَّ ارْحَمْهُ مَا لَمْ يُحْدِثْ»(١). وروي أن عثمان بن مظعون أتى النبي عليه الصلاة والسلام فقال: ائذن لي في الاختصاء، فقال عليه الصلاة والسلام: «لَيْسَ مِنَّا مَنْ خَصَى أَوْ اخْتَصَى، إِنَّ خِصَاءَ أُمَّتِي الصِّيَامُ». فقال: يا رسول الله ائذن لي في السياحة، فقال: «إِنَّ سِيَاحَةَ أُمَّتِي الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» فقال: يا رسول الله ائذن لي في الترهب، فقال: «إِنَّ تَرَهُّبَ أُمَّتِي الْجُلُوسُ فِي الْمَسَاجِدِ انْتِظَارًا لِلصَّلَاةِ»(٢).

السابع: في كراهية البيع والشراء في المسجد، عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، أنه عليه الصلاة والسلام، نَهَى عَنْ تَنَاشُدِ الأَشْعَارِ فِي الْمَسْجِدِ، وَعَنِ الْبَيْعِ وَالاشْتِرَاءِ فِيهِ، وَأَنْ يَتَحَلَّقَ النَّاسُ فِي الْمَسَاجِدِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ قَبْلَ الصَّلَاةِ(٣)، واعلم أنه كره قوم من أهل العلم البيع والشراء في المسجد وبه يقول أحمد وإسحاق وعطاء بن يسار، وكان إذا مر عليه بعض من يبيع في المسجد قال: عليك بسوق الدنيا فإنما هذا سوق الآخرة، وكان لسالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهم رحبة إلى جنب المسجد سماها البطحاء، وقال: من أراد أن يلغط أو ينشد شعرًا أو يرفع صوتًا فليخرج إلى هذه الرحبة، واعلم أن الحديث الذي رويناه يدل على كراهية التحلق والاجتماع يوم الجمعة قبل الصلاة لمذاكرة العلم، بل يشتغل بالذكر والصلاة والإنصات للخطبة، ثم لا بأس بالاجتماع والتحلق بعد الصلاة، وأما طلب الضالة في المسجد، ورفع الصوت بغير الذكر، فمكروه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: من سمع رجلاً

---

(١) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (المساجد)، باب: (الحدث في المسجد) (١/ ١٧١) حديث رقم (٤٣٤)، من طريق الأعرج عن أبي هريرة... به، ومسلم في (صحيحه) (١/ ٤٥٩/ ٦٤٩) من طريق أبي رافع عن أبي هريرة... به. كلاهما (الأعرج، وأبو رافع) عن أبي هريرة... به.

(٢) أخرجه ابن المبارك في (الزهد) (١/ ٢٩٠) حديث رقم (٨٤٥) من طريق ابن أنعم عن سعد بن مسعود أن عثمان بن مظعون... به. وفي إسناده ابن أنعم وهو ضعيف، وأخرجه أبو داود في سننه من رواية أبي إمامة مختصرًا وإسناده حسن أخرجه أبو داود في كتاب (الجهاد)، باب: ٠في النهي عن السياحة) (٣/ ١٠٧٥) حديث رقم (٢٤٨٦)، والبيهقي في كتاب (السير)، باب: (فضل الجهاد في سبيل الله) (٩/ ١٦١)، والحاكم في (المستدرك)، كتاب (الجهاد)، باب: (سياحة أمتي الجهاد في سبيل الله) (٢/ ٧٣) وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبي، جميعًا من طريق العلاء بن الحارث عن القاسم عن أبي إمامة، وقال الألباني: حسن.

(٣) **صحيح**: أخرجه أبو داود في كتاب (الصلاة)، باب: (التحلق يوم الجمعة قبل الصلاة) (٢/ ٢٨٢) حديث رقم (١٠٧٩)، من طريق يحيى... به. والترمذي في كتاب (الصلاة)، باب: (ما جاء في كراهية البيع والشراء وإنشاد الضالة والشعر في المسجد) (٢/ ١٣٩) حديث رقم (٣٢٢)، مطولا من طريق الليث... به، قال أبو عيسى: هذا حديث حسن والنسائي في كتاب (المساجد)، باب: (النهي عن البيع والشراء في المسجد وعن التحلق قبل صلاة الجمعة) (١/ ٤٨٧) حديث رقم (٧١٣)، وابن ماجه في كتاب (المساجد والجماعات)، باب: (ما يكره في المساجد) (١/ ٢٤٧) حديث رقم (٧٤٩)، من طريق أبي خالد الأحمر... به، والنسائي في (عمل اليوم والليلة) (٢١٨) حديث رقم (١٧٣)، والإمام أحمد في (مسنده) (٢/ ١٧٩) من طريق يحيى... به، وابن خزيمة في (صحيحه) (٢/ ٢٧٤) حديث رقم (١٣٠٤)، من طريق يحيى بن سعيد، عن ابن عجلان... به.

ينشد ضالة في المسجد فليقل: لا ردها الله عليك، فإن المساجد لم تبن لهذا [١]، وعن أبي هريرة رضي الله عنه أيضًا أنه عليه الصلاة والسلام قال: «إِذَا رَأَيْتُمْ مَنْ يَبِيعُ، أَوْ يَبْتَاعُ، فِي الْمَسْجِدِ، فَقُولُوا: لاَ أَرْبَحَ اللَّهُ تِجَارَتَكَ» [٢] قال أبو سليمان الخطابي رحمه الله: ويدخل في هذا كل أمر لم يبن له المسجد من أمور معاملات الناس، واقتضاء حقوقهم، وقد كره بعض السلف المسألة في المسجد، وكان بعضهم يرى أن لا يتصدق على السائل المتعرض في المسجد، وورد النهي عن إقامة الحدود في المساجد، قال عمر فيمن لزمه حد: أخرجاه من المسجد، ويذكر عن علي رضي الله عنه مثله، وقال معاذ بن جبل: إن المساجد طهرت من خمس: من أن يقام فيها الحدود أو يقبض فيها الخراج، أو ينطق فيها بالأشعار أو ينشد فيها الضالة أو تتخذ سوقًا، ولم ير بعضهم بالقضاء في المسجد بأسًا، لأن النبي عليه الصلاة والسلام لاعن بين العجلاني وامرأته في المسجد [٣] ولاعن عمر عند منبر النبي ﷺ وقضى شريح والشعبي ويحيى بن يعمر في المسجد وكان الحسن وزرارة بن أوفى يقضيان في الرحبة خارجًا من المسجد.

الثامن: في النوم في المسجد في الصحيحين: عَنْ عَبَّادِ بْنِ تَمِيمٍ عَنْ عَمِّهِ أَنَّهُ رَأَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مُسْتَلْقِيًا فِي الْمَسْجِدِ وَاضِعًا إِحْدَى رِجْلَيْهِ عَلَى الْأُخْرَى [٤] وعن ابن شهاب قال: كان ذلك من عمر وعثمان وفيه دليل على جواز الاتكاء والاضطجاع وأنواع الاستراحة في المسجد مثل جوازها في البيت، إلا الانبطاح فإنه عليه الصلاة والسلام نهى عنه وقال: «إِنَّ هَذِهِ ضِجْعَةٌ يُبْغِضُهَا اللَّهُ» [٥]، وعن نافع أن عبد الله كان شابًا أعزب لا أهل له فكان ينام في مسجد

---

(١) أخرجه الترمذي في كتاب (البيوع)، باب: (النهي عن البيع في المسجد) (٣/ ٦١٠/ ٦١١) حديث رقم (١٣٢١)، من طريق عارم... به، وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب، والنسائي في كتاب (عمل اليوم والليلة) حديث رقم (١٧٦) من طريق علي بن المديني... به، والدارمي في كتاب (الصلاة)، باب: (النهي عن استنشاد الضالة في المسجد والشري والبيع) (١/ ٣٤٨/ ٣٤٩) حديث رقم (١٤٠١)، وابن خزيمة في (صحيحه) (٢) حديث رقم (١٣٠٥)، من طريق الثقيلي... به. جميعًا (عارم، علي، النفيلي) عن عبد العزيز بن محمد... به، وابن حبان في (الموارد) (٢/ ١٠) حديث رقم (٣١٣)، من طريق الدراوردي... به، والبيهقي في (السنن الكبرى) (٢/ ٤٤٧) من طريق الدراوردي... به، والحاكم في (المستدرك) (٢/ ٥٩) وصححه ووافقه الذهبي. كلهم عن عبد العزيز بن محمد... به.

(٢) انظر سابقه.

(٣) **متفق عليه:** أخرجه البخاري في كتاب (الطلاق)، باب: (من جواز الطلاق الثلاث) (٩/ ٢٧٤) حديث رقم (٥٢٥٩) ومسلم في كتاب (اللعان) (٢/ ١/ ١١٢٩)، جميعًا من طريق مالك... به.

(٤) **متفق عليه:** أخرجه البخاري في كتاب (الاستئذان)، باب (الاستلقاء) (١١/ ٨٣) حديث رقم (٦٢٨٧)، من طريق سفيان... به، ومسلم في كتاب (اللباس)، باب: (في إباحة الاستلقاء) (٣/ ٧٥/ ١٦٦٢)، من طريق مالك... به، كلاهما عن الزهري... به.

(٥) **إسناده ضعيف:** أخرجه أبو داود في كتاب (الأدب)، باب: (في الرجل ينبطح على بطنه) (٤/ ٤٥/ ٢١٤٥) حديث رقم (٥٠٤٠)، وابن ماجه في كتاب (المساجد)، باب: (النوم في المسجد) (١/ ٢٤٨) حديث رقم (٧٥٢)، =

رسول الله ﷺ [١] ورخص قوم من أهل العلم في النوم في المسجد، وقال ابن عباس: لا تتخذوه مبيتًا أو مقيلاً.

التاسع: في كراهية البزاق في المسجد عن أنس عن النبي عليه الصلاة والسلام قال: «**الْبُزَاقُ فِي الْمَسْجِدِ خَطِيئَةٌ وَكَفَّارَتُهَا دَفْنُهَا**»[٢] وفي الصحيح عن أبي ذر قال عليه الصلاة والسلام: «**عُرِضَتْ عَلَيَّ أَعْمَالُ أُمَّتِي حَسَنُهَا وَسَيِّئُهَا، فَوَجَدْتُ فِي مَحَاسِنِ أَعْمَالِهَا الأَذَى يُمَاطُ عَنِ الطَّرِيقِ، وَوَجَدْتُ فِي مَسَاوِئِ أَعْمَالِهَا النُّخَاعَةَ تَكُونُ فِي الْمَسْجِدِ لاَ تُدْفَنُ**»[٣] وفي الحديث: «**إِنَّ الْمَسْجِدَ لَيَنْزَوِي مِنَ النُّخَامَةِ كَمَا تَنْزَوِي الْجِلْدَةُ فِي النَّارِ**»[٤] أي ينضم وينقبض، فقال بعضهم: المراد أن كونه مسجدًا يقتضي التعظيم وإلقاء النخامة يقتضي التحقير، وبينهما منافاة، فعبر عليه الصلاة والسلام عن تلك المنافاة بقوله: لينزوي، وقال آخرون: أراد أهل المسجد وهم الملائكة، وفي الصحيحين عن همام بن منبه قال: هذا ما حدثنا أبو هريرة عن محمد رسول الله ﷺ أنه قال: «**إِذَا قَامَ أَحَدُكُمْ لِلصَّلاَةِ فَلاَ يَبْصُقْ أَمَامَهُ، فَإِنَّهُ يُنَاجِي اللَّهَ مَا دَامَ فِي مُصَلاَّهُ وَلاَ عَنْ يَمِينِهِ، فَإِنَّ عَنْ يَمِينِهِ**

=والبخاري في كتاب (الأدب المفرد) (٢/ ٥٩٧) حديث رقم (١١٨٧)، والنسائي في كتاب (السنن الكبرى)، كتاب (الوليمة)، باب: (خدمة النساء) (٤/ ١٤٤) حديث رقم (٦٦٢٠)، وأحمد في (مسنده) (٣/ ٤٢٩/ ٤٣٠)، وابن حبان في كتاب (موارد الظمآن) (٦/ ٢٤١) حديث رقم (١٩٦٠)، جميعًا من طريق يحيى بن أبي كثير . . . به، وأورده الهيثمي في كتاب (مجمع الزوائد) (٨/ ١٠١)، وقال: رواه أبو داود عن طخفة باختصار والنسائي عن طخفة وغيره لم يسم غير طخفة ولم أجد أحد رواه عن ابن طخفة والله أعلم، ورواه أحمد وابنه عبد الله وطخفة لم أعرفه وبقية رجاله ثقات. انتهى.

(١) **متفق عليه:** أخرجه البخاري في كتاب (الصلاة)، باب: (نوم الرجال في المسجد) (١/ ٦٣٧) حديث رقم (٤٤٠)، من طريق يحيى . . . به. ومسلم في كتاب (فضائل الصحابة)، باب: (من فضائل عبد الله بن عمر رضي الله عنه) (٤/ ١٤٠/ ١٩٢٨ مطولاً)، من طريق أبي إسحاق القزاري عن عبيد الله بن عمر . . . به.

(٢) **متفق عليه:** أخرجه البخاري في كتاب (الصلاة)، باب: (كفارة البزاق في المسجد) (١/ ٦٣٨) حديث رقم (٤١٥)، قال: حدثنا آدم. ومسلم في كتاب (المساجد)، باب: (النهي عن البصاق في المسجد) (١/ ٥٦/ ٣٩) من طريق خالد بن الحارث . . . به، جميعًا (آدم، خالد، هاشم بن القاسم) قالوا: حدثنا شعبة . . . به.

(٣) **صحيح:** أخرجه مسلم في كتاب (الصلاة)، باب: (النهي عن البصاق في المسجد في الصلاة وغيرها) (١/ ٣٩٠/ ٥٥٣)، وقال: حدثنا عبد الله بن محمد بن أسماء الضبعي وشيبان بن فروخ قالا حدثنا مهدي بن ميمون حدثنا واصل مولى أبي عيينة عن يحيى بن عقيل عن يحيى بن يعمر عن أبي الأسود الديلي عن أبي ذر عن النبي ﷺ قال . . . فذكره. وأحمد في (مسنده) (٥/ ١٧٨) حديث رقم (٢١٥٨٩)، قال: حدثنا عفان ثنا مهدي ثنا واصل عن يحيى بن عقيل عن يحيى بن يعمر وكان واصل ربما ذكر أبا الأسود الديلي عن أبي ذر عن النبي ﷺ قال . . . به، وأيضًا (٥/ ١٨٠) حديث رقم (٢١٦٠٧)، وقال: حدثنا وهب بن جرير وعارم ويونس قالوا ثنا مهدي بن ميمون عن واصل مولى أبي عيينة قال عارم واصل عن يحيى بن عقيل عن يحيى بن يعمر عن أبي الأسود الديلي عن أبي ذر قال: قال رسول الله ﷺ . . . به.

(٤) **موقوف:** أخرجه ابن أبي شيبة في (مصنفه) (٢/ ٣٦٦) حديث رقم (٧٥٤٩)، من طريق يزيد بن ملقط عن أبي هريرة . . . به.

مَلَكًا، وَلَكِنْ لِيَبْصُقْ عَنْ شِمَالِهِ أَوْ تَحْتَ رِجْلِهِ فَيَدْفِنُهَا»[١]. وعن أنس أنه عليه الصلاة والسلام رأى نخامة في القبلة فشق ذلك عليه حتى رؤي في وجهه فقام فحكه بيده وقال: «إِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا قَامَ فِي صَلاتِهِ، فَإِنَّهُ يُنَاجِي رَبَّهُ، فَلا يَبْزُقَنَّ أَحَدُكُمْ فِي قِبْلَتِهِ، وَلَكِنْ عَنْ يَسَارِهِ، أَوْ تَحْتَ قَدَمِهِ»، قَالَ: ثُمَّ أَخَذَ طَرَفَ رِدَائِهِ فَبَصَقَ فِيهِ، ثُمَّ رَدَّ بَعْضَهُ عَلَى بَعْضٍ، وَقَالَ: «أَوْ يَفْعَلَ هَكَذَا» أخرجه البخاري في صحيحه[٢].

العاشر: في الثوم والبصل: في الصحيحين عن أنس وابن عمر وجابر قال عليه الصلاة والسلام: «مَنْ أَكَلَ مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ الْمُنْتِنَةِ فَلاَ يَقْرَبَنَّ مَسْجِدَنَا فَإِنَّ الْمَلاَئِكَةَ تَتَأَذَّى مِمَّا يَتَأَذَّى مِنْهُ الإِنْسَانُ»[٣] وعن جابر أنه عليه الصلاة والسلام قال: «مَنْ أَكَلَ ثُومًا أَوْ بَصَلاً فَلْيَعْتَزِلْ مَسْجِدَنَا»[٤] وأن النبي عليه الصلاة والسلام أتى بقدر فيه خضر فوجد لها ريحًا، فسأل فأخبر بما فيه من البقول، فقال: «قَرِّبُوهَا» إلى بعض من كان حاضرًا، وقال له: «كُلْ فَإِنِّي أُنَاجِي مَنْ لاَ تُنَاجِي» أخرجاه في الصحيحين[٥].

الحادي عشر: في المساجد في الدور، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها، قَالَتْ: أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، بِبِنَاءِ الْمَسْجِدِ فِي الدُّورِ، وَأَنْ تُنَظَّفَ وَتُطَيَّبَ[٦]، أنس بن

---

(١) **صحيح**: أخرجه البخاري في كتاب (المساجد)، باب: (دفن النخامة في المسجد) (١/ ١٦١) حديث رقم (٤٠٦)، وأحمد في (مسنده) (٢/ ٣١٨) حديث رقم (٨٢١٧)، كلاهما من طريق معمر عن همام... به.

(٢) **صحيح**: أخرجه البخاري في كتاب (المساجد)، باب: (حك البزاق باليد في المسجد) (١/ ١٥٩) حديث رقم (٣٩٧)، وأحمد في (مسنده) (٣/ ١٨٨) حديث رقم (١٢٩٨٢)، كلاهما من طريق حميد عن أنس... به.

(٣) **متفق عليه من رواية الثلاثة**: أما رواية أنس بن مالك، أخرجه البخاري في كتاب (المساجد)، باب: (ما جاء في الثوم النيء) (١/ ٢٩٣) حديث رقم (٨١٨)، ومسلم في (صحيحه) (١/ ٣٩٤/ ٥٦٢)، كلاهما من طريق عبد العزيز بن صهيب عن أنس... به، وأما حديث ابن عمر، أخرجه البخاري في كتاب (الأذان)، باب: (ما جاء في الثوم النيء والبصل) (٢/ ٣٤٩)، حديث رقم (٨٥٣)، ومسلم في كتاب: (المساجد ومواضع الصلاة)، باب: (نهي من أكل ثوما أو بصلا) (١/ ٦٨/ ٣٩٣) كلاهما من طريق يحيي... به. وأما حديث جابر: أخرجه البخاري في كتاب (الأذان)، باب: (ما جاء في الثوم النئ والبصل والكراث) (٢/ ٣٩٤) حديث رقم (٨٥٤)، من طريق أبي عاصم... به، ومسلم في كتاب (المساجد ومواضع الصلاة)، باب: (نهي من أكل ثومًا أو بصلاً أو كراثا) (١/ ٧٤/ ٣٩٥)، من طريق يحيى بن سعيد عن ابن جريج... به.

(٤) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (الأذان)، باب: (ما جاء في الثوم النيء والبصل) (٢/ ٣٩٥) حديث رقم (٨٥٥)، ومسلم في كتاب (المساجد ومواضع الصلاة)، باب: (نهي من أكل ثومًا أو بصلاً) (١/ ٧٣/ ٣٩٤) كلاهما من طريق ابن وهب... به.

(٥) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (المساجد)، باب: (ما جاء في الثوم النيء) (١/ ٢٩٢) حديث رقم (٨١٧)، ومسلم في (صحيحه) (١/ ٣٩٤/ ٥٦٤)، كلاهما من طريق عطاء عن جابر... به.

(٦) **إسناده ضعيف**: أخرجه ابن خزيمة في (صحيحه) (٢/ ٢٧٠) حديث رقم (١٢٩٤) وأبو يعلى في (مسنده) (٨/ ١٥٢) حديث رقم (٤٦٩٨)، كلاهما من طريق هشام عن أبيه عن عائشة... به، والعقيلي في (الضعفاء) (٣/ ٣٠٩) حديث رقم (١٣٢٢) وقال: عامر بن صالح الزبيري في حديثه وهم حدثنا محمد بن عيسى قال الأعور استعار مني عامر كتب ابن لهيعة وقال في موضع آخر عامر بن صالح كان يكون ثم مسجد خضر وكان ضعيف الحديث ومن=

مالك قال: كان رسول الله ﷺ في المسجد ومعه أصحابه إذ جَاءَ أَعْرَابِيٌّ فَبَالَ فِي الْمَسْجِدِ، فَقَالَ أَصْحَابُ رسول الله ﷺ: مَهْ مَهْ، فقال عليه الصلاة والسلام: «لاَ تُزْرِمُوهُ» ثم دعاه فقال: «إِنَّ هَذِهِ الْمَسَاجِدَ لاَ تَصْلُحُ لِشَيْءٍ مِنَ العذرة وَالْبَوْلِ وَالْخَلاَءِ، إِنَّمَا هِيَ لِقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ، وَذِكْرِ اللَّهِ، وَالصَّلاَةِ» ثم دعا رسول الله ﷺ بِدَلْوٍ مِنْ مَاءٍ فَصَبُّوا عَلَيه[1].

المسألة الثانية: اختلف الفقهاء في دخول الكافر المسجد، فجوزه أبو حنيفة مطلقًا، وأباه مالك مطلقًا، وقال الشافعي رضي الله عنه: يمنع من دخول الحرم والمسجد الحرام، احتج الشافعي بوجوه.

أولها: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا۟ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَا﴾[التوبة: ٢٨] قال الشافعي: قد يكون المراد من المسجد الحرام الحرم لقوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾[الإسراء: ١] وإنما أسرى به من بيت خديجة. فالآية دالة إما على المسجد فقط، أو على الحرم كله، وعلى التقديرين فالمقصود حاصل، لأن الخلاف حاصل فيهما جميعًا، فإن قيل: المراد به الحج ولهذا قال: ﴿بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَا﴾[التوبة: ٢٨] لأن الحج إنما يفعل في السنة مرة واحدة، قلنا: هذا ضعيف لوجوه. أحدها: إنه ترك للظاهر من غير موجب. الثاني: ثبت في أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم، وهذا يقتضي أن المانع من قربهم من المسجد الحرام نجاستهم، وذلك يقتضي أنهم ما داموا مشركين كانوا ممنوعين عن المسجد الحرام. الثالث: أنه تعالى لو أراد الحج لذكر من البقاع ما يقع فيه معظم أركان الحج وهو عرفة. الرابع: الدليل على أن المراد دخول الحرم لا الحج فقط قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦٓ﴾[التوبة: ٢٨] فأراد به الدخول للتجارة.

وثانيها: قوله تعالى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَآ إِلَّا خَآئِفِينَ﴾ وهذا يقتضي أن يمنعوا من دخول المسجد، وأنهم متى دخلوا كانوا خائفين من الإخراج إلا ما قام عليه الدليل فإن قيل: هذه الآية مخصوصة بمن خرب بيت المقدس، أو بمن منع رسول الله ﷺ من العبادة في الكعبة، وأيضًا فقوله: ﴿مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَآ إِلَّا خَآئِفِينَ﴾ ليس المراد منه خوف الإخراج، بل خوف الجزية والإخراج، قلنا: الجواب عن الأول: أن قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ﴾ ظاهر في العموم، فتخصيصه ببعض الصور خلاف الظاهر. وعن الثاني: أن الظاهر قوله: ﴿مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَآ إِلَّا خَآئِفِينَ﴾ يقتضي أن يكون ذلك الخوف إنما حصل من

=حديثه ما حدثناه محمد بن عبد الله الحضرمي قال حدثنا أحمد بن حنبل قال حدثنا عامر بن صالح عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن النبي ﷺ أمر ببناء المسجد في الدور وأمر بها أن تطيب.

(١) **صحيح:** أخرجه مسلم في (صحيحه) (١/ ٢٣٦/ ٢٨٥)، وأحمد في (مسنده) (٣/ ١٩١) حديث رقم (١٣٠١٥)، كلاهما من طريق إسحاق بن أبي طلحة عن أنس... به.

الدخول، وعلى ما يقولونه لا يكون الخوف متولدًا من الدخول بل من شيء آخر، فسقط كلامهم.

وثالثها: قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَن يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَىٰ أَنفُسِهِم بِالْكُفْرِ﴾ [التوبة: ١٧] وعمارتها تكون بوجهين. أحدهما: بناؤها وإصلاحها. والثاني: حضورها ولزومها، كما تقول: فلان يعمر مسجد فلان أي يحضره ويلزمه وقال النبي ﷺ: «إِذَا رَأَيْتُمُ الرَّجُلَ يَعْتَادُ الْمَسَاجِدَ فَاشْهَدُوا لَهُ بِالْإِيمَانِ»[1]. وذلك لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [التوبة: ١٨]، فجعل حضور المساجد عمارة لها.

ورابعها: أن الحرم واجب التعظيم لقوله عليه الصلاة والسلام في الدعاء: «اللَّهُمَّ زِدْ هَذَا الْبَيْتَ تَشْرِيفًا وَتَعْظِيمًا وَمَهَابَةً»[2] فصونه عما يوجب تحقيره واجب وتمكين الكفار من الدخول فيه تعريض للبيت للتحقير لأنهم لفساد اعتقادهم فيه ربما استخفوا به وأقدموا على تلويثه وتنجيسه.

وخامسها: أن الله تعالى أمر بتطهير البيت في قوله: ﴿وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ﴾ [الحج: ٢٦] والمشرك نجس لقوله تعالى؛ ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: ٢٨] والتطهير على النجس واجب فيكون تبعيد الكفار عنه واجبًا.

وسادسها: أجمعنا على أن الجنب يمنع منه، فالكافر بأن يمنع منه أولى إلا أن هذا مقتضى مذهب مالك وهو أن يمنع عن كل المساجد واحتج أبو حنيفة رحمه الله بأمور، الأول: روي عن النبي ﷺ أنه قدم عليه وفد يثرب فأنزلهم المسجد[3]. الثاني: قوله عليه الصلاة والسلام: «مَنْ دَخَلَ دَارَ أَبِي سُفْيَانَ فَهُوَ آمِنٌ وَمَنْ دَخَلَ الكَعْبَةَ فَهُوَ آمِنٌ»[4] وهذا يقتضي إباحة الدخول.

---

(١) تقدم.

(٢) **إسناده ضعيف:** أخرجه ابن أبي شيبة في (مصنفه) (٣/ ٤٣٧) حديث رقم (١٥٧٥٦) من طريق سفيان عن رجل من أهل الشام عن مكحول . . . به والبيهقي في (معرفة السنن والآثار) (٨/ ١٤٤) حديث رقم (٢٠١٠) من طريق سعيد بن سالم عن ابن جريج . . . به، والأزرقي في (أخبار مكة) (١/ ٣٨١) حديث رقم (٣٢٥) من طريق مسلم بن خالد عن ابن جريج قال حدثت عن مكحول أنه قال: كان النبي ﷺ . . . به. والشافعي في (مسنده) (١/ ٩٣٣) حديث رقم (٨٧٤)، من طريق سعيد بن سالم عن ابن جريج . . . به، والبيهقي في (سننه الكبرى) (٥/ ٧٣) حديث رقم (٩٤٨٠)، من طريق سعيد بن سالم عن ابن جريج . . . به، وقال: هذا منقطع. وقال الألباني: رواه الطبراني وابن سعد وهذا ضعيف جدًا بل موضوع. أما ابن سعد فذكره بدون إسناد (٢/ ١٧٣) وأما الطبراني فأخرجه في (المعجم الكبير) (ج ١ ق ١٤٩/ ٢ مخطوط) عن حذيفة بن أسيد، وفي إسناده عاصم بن سليمان الكوزي. قال الذهبي في (الميزان): (قال ابن عدي: يعد ممن يضع الحديث وقال الفلاس: كان يضع ما رأيت مثله قط . . . وقال الدارقطني: كذاب)، وقال الهيثمي في (مجمع الزوائد) (٣/ ٢٣٨) بعد أن عزاه للطبراني: (وهو متروك).

(٣) **إسناده ضعيف:** أخرجه أبو داود في (سننه) (٣/ ١٣٢٣) حديث رقم (٣٠٢٦) وأحمد في (مسنده) (٤/ ٢١٨)، وابن خزيمة في (صحيحه) (٢/ ٢٨٥) حديث رقم (١٣٢٨)، والبيهقي في (سننه الكبرى) (٢/ ٤٤٤) حديث رقم (٤١٣١)، جميعًا من طريق حميد عن الحسن عن عثمان بن أبي العاص . . . به، وفي إسناده انقطاع فالحسن لم يسمع من عثمان بن أبي العاص.

(٤) **صحيح:** أخرجه مسلم بنحوه مطولاً في كتاب (الجهاد)، باب: (فتح مكة) (٣/ ٨٤/ ١٤٠٥)، وأبو داود في=

الثالث: الكافر جاز له دخول سائر المساجد فكذلك المسجد الحرام كالمسلم، والجواب عن الحديثين الأولين: أنهما كانا في أول الإسلام ثم نسخ ذلك بالآية، وعن القياس أن المسجد الحرام أجل قدرًا من سائر المساجد فظهر الفرق، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿١١٥﴾﴾

اعلم أن في هذه الآية مسائل:

المسألة الأولى: اختلفوا في سبب نزول هذه الآية، الضابط أن الأكثرين زعموا أنها إنما نزلت في أمر يختص بالصلاة ومنهم من زعم أنها إنما نزلت في أمر لا يتعلق بالصلاة، أما القول الأول فهو أقوى الوجهين، أحدهما: أنه هو المروي عن كافة الصحابة والتابعين وقولهم حجة. وثانيهما: أن ظاهر قوله: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟﴾ يفيد التوجه إلى القبلة في الصلاة، ولهذا لا يعقل من قوله: ﴿فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٤] إلا هذا المعنى إذا ثبت هذا فنقول: القائلون بهذا القول اختلفوا على وجوه:

أحدها: أنه تعالى أراد به تحويل المؤمنين عن استقبال بيت المقدس إلى الكعبة، فبين تعالى أن المشرق والمغرب وجميع الجهات والأطراف كلها مملوكة له سبحانه ومخلوقة له، فأينما أمركم الله باستقباله فهو القبلة، لأن القبلة ليست قبلة لذاتها، بل لأن الله تعالى جعلها قبلة، فإن جعل الكعبة قبلة فلا تنكروا ذلك لأنه تعالى يدبر عباده كيف يريد وهو واسع عليم بمصالحهم فكأنه تعالى ذكر ذلك بيانًا لجواز نسخ القبلة من جانب إلى جانب آخر، فيصير ذلك مقدمة لما كان يريد تعالى من نسخ القبلة.

وثانيها: أنه لما حولت القبلة عن بيت المقدس أنكر اليهود ذلك فنزلت الآية ردًا عليهم وهو قول ابن عباس وهو نظير قوله: ﴿قُل لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ١٤٢].

وثالثها: قول أبي مسلم وهو أن اليهود والنصارى كل واحد منهم قال: إن الجنة له لا لغيره، فرد الله عليهم بهذه الآية لأن اليهود إنما استقبلوا بيت المقدس لأنهم اعتقدوا أن الله تعالى صعد السماء من الصخرة والنصارى استقبلوا المشرق لأن عيسى عليه السلام إنما ولد هناك على ما حكى الله ذلك في قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ مَرْيَمَ إِذِ ٱنتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا﴾ [مريم: ١٦] فكل واحد من هذين الفريقين وصف معبوده بالحلول في الأماكن ومن كان هكذا فهو

=كتاب (الخراج والإمارة والفيء)، باب: (ما جاء في خبر مكة) (٣/ ١٣٢٢) حديث رقم (٣٠٢٤)، وأحمد في (مسنده) (٢/ ٥٣٨)، والبيهقي في (سننه) (٩/ ١١٨) والدارقطني في (سننه) (٣/ ٥٩) حديث رقم (٢٣٢)، جميعًا من طريق ثابت البناني. . . به.

مخلوق لا خالق، فكيف تخلص لهم الجنة وهم لا يفرقون بين المخلوق والخالق.

ورابعها: قال بعضهم: إن الله تعالى نسخ بيت المقدس بالتخيير إلى أي جهة شاء بهذه الآية، فكان للمسلمين أن يتوجهوا إلى حيث شاءوا في الصلاة إلا أن النبي ﷺ كان يختار التوجه إلى بيت المقدس مع أنه كان له أن يتوجه حيث شاء، ثم أنه تعالى نسخ ذلك بتعيين الكعبة، وهو قول قتادة وابن زيد.

وخامسها: أن المراد بالآية من هو مشاهد للكعبة فإن له أن يستقبلها من أي جهة شاء وأراد.

وسادسها: ما روى عبد الله بن عامر بن ربيعة قال: كنا مع رسول الله ﷺ في غزاة فِي لَيْلَة سَوْدَاء مُظْلِمَة، فَلَم نَعْرِفِ القِبْلَة، فَجَعَلَ كل رجل منا مسجده حجارة موضوعة بين يديه، ثم صلينا فَلَمَّا أَصْبَحْنَا، إذَا نَحْنُ عَلَى غَيْر الْقِبْلَة فَأَنْزَلَ اللَّه تعالى هذه الآية[1] وهذا الحديث يدل على أنهم كانوا قد نقلوا حينئذ إلى الكعبة لأن القتال فرض بعد الهجرة بعد نسخ قبلة بيت المقدس.

وسابعها: أن الآية نزلت في المسافر يصلي النوافل حيث تتوجه به راحلته. وعن سعيد بن جبير عن ابن عمر أنه قال: إنما نزلت هذه الآية في الرجل يصلي إلى حيث توجهت به راحلته في السفر. وكان عليه السلام إِذَا رَجَعَ مِنْ مَكَّةَ يُصَلِّي عَلَى رَاحِلَتِهِ تَطَوُّعًا، يَوْمِئُ بِرَأْسِهِ نَحْوَ الْمَدِينَةِ[2]، فمعنى الآية: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ﴾ وجوهكم لنوافلكم في أسفاركم: ﴿فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ فقد صادفتم المطلوب: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ﴾ الفضل غني، فمن سعة فضله وغناه رخص لكم في ذلك لأنه لو كلفكم استقبال القبلة في مثل هذه الحال لزم أحد الضررين، إما ترك النوافل، وإما النزول عن الراحلة والتخلف عن الرفقة بخلاف الفرائض، فإنها صلوات معدودة محصورة فتكليف النزول عن الراحلة عند أدائها واستقبال القبلة فيها لا يفضي إلى الحرج بخلاف النوافل، فإنها غير محصورة، فتكليف الاستقبال يفضي إلى الحرج. فإن قيل: فأي هذه الأقاويل أقرب إلى الصواب. قلنا: إن قوله: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ مشعر بالتخيير والتخيير لا يثبت إلا في صورتين. أحدهما: في التطوع على الراحلة. وثانيهما: في السفر عند تعذر الاجتهاد للظلمة أو لغيرها، لأن في هذين الوجهين المصلي مخير فأما على غير هذين الوجهين فلا تخيير، وقول من يقول: إن الله تعالى خير المكلفين في استقبال أي جهة شاءوا بهذه الآية، وهم كانوا يختارون بيت المقدس لا لأنه لازم، بل لأنه أفضل وأولى بعيد لأنه لا خلاف أن لبيت المقدس قبل

---

(١) **إسناده ضعيف:** وعبد بن حميد في (مسنده) (١/ ١٣٠) حديث رقم (٣١٦) من طريق عاصم بن عبد الله بن عبد الله بن عامر بن ربيعة عن أبيه... به، وفي إسناده عاصم بن عبيد الله قال الحافظ: ضعيف، وأورده ابن أبي حاتم في (العلل) (١/ ٧٦) وضعفه.

(٢) **إسناده صحيح:** أخرجه الترمذي في (سننه) (٥/ ٢٠٥) حديث رقم (٢٩٥٨)، وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، وأحمد في (مسنده) (٢/ ٤) حديث رقم (٤٤٧٦)، كلاهما من طريق سعيد بن جبير عن ابن عمر... به.

التحويل إلى الكعبة اختصاصًا في الشريعة ولو كان الأمر كما قالوا: لم يثبت ذلك الاختصاص وأيضًا فكان يجب أن يقال: إن بيت المقدس صار منسوخًا بالكعبة فهذه الدلالة تقتضي أن يكون حمل الآية على الوجه الثالث والرابع، وأما الذين حملوا الآية على الوجه الأول فلهم أن يقولوا: إن القبلة لما حولت تكلم اليهود في صلاة الرسول ﷺ وصلاة المؤمنين إلى بيت المقدس فبين تعالى بهذه الآية أن تلك القبلة كان التوجه إليها صوابًا في ذلك الوقت والتوجه إلى الكعبة صواب في هذا الوقت، وبيَّن أنهم أينما يولوا من هاتين القبلتين في المأذون فيه فثم وجه الله، قالوا: وحمل الكلام على هذا الوجه أولى، لأنه يعم كل مصل، وإذا حمل على الأول لا يعم لأنه يصير محمولاً على التطوع دون الفرض، وعلى السفر في حالة مخصوصة دون الحضر، وإذا أمكن إجراء اللفظ العام على عمومه فهو أولى من التخصيص، وأقصى ما في الباب أن يقال: إن على هذا التأويل لا بد أيضًا من ضرب تقييد وهو أن يقال: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟﴾ من الجهات المأمور بها: ﴿فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ إلا أن هذا الإضمار لا بد منه على كل حال، لأنه من المحال أن يقول تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟﴾ بحسب ميل أنفسكم ﴿فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ بل لا بد من الإضمار الذي ذكرناه، وإذا كان كذلك فقد زالت طريقة التخيير ونظيره: إذا أقبل أحدنا على ولده وقد أمره بأمور كثيرة مترتبة فقال له: كيف تصرفت فقد اتبعت رضائي، فإنه يحمل ذلك على ما أمره على الوجه الذي أمره من تضييق أو تخيير، ولا يحمل ذلك على التخيير المطلق فكذا هاهنا.

القول الثاني: وهو قول من زعم أن هذه الآية نزلت في أمر سوى الصلاة فلهم أيضًا وجوه:

أولها: أن المعنى أن هؤلاء الذين ظلموا بمنع مساجدي أن يذكر فيها اسمي وسعوا في خرابها أولئك لهم كذا وكذا، ثم أنهم أينما ولوا هاربين عني وعن سلطاني فإن سلطاني يلحقهم، وقدرتي تسبقهم وأنا عليم بهم، لا يخفى علي مكانهم وفي ذلك تحذير من المعاصي وزجر عن ارتكابها، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ نظير قوله: ﴿إِنِ ٱسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا۟ مِنْ أَقْطَارِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ فَٱنفُذُوا۟ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَٰنٍ﴾ [الرحمن: ٣٣] فعلى هذا يكون المراد منه سعة العلم، وهو نظير: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤] وقوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧] وقوله: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [غافر: ٧] وقوله: ﴿وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [طه: ٩٨] أي عم كل شيء بعلمه وتدبيره وإحاطته به وعلوه عليه.

وثانيها: قال قتادة: إن النبي عليه السلام قال: «إِنَّ أَخَاكُمُ النَّجَاشِيَّ قَدْ مَاتَ فَصَلُّوا عَلَيْهِ»، قالوا: نُصَلِّي عَلَى رَجُلٍ لَيْسَ بِمُسْلِمٍ [١] فنزل قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَمَن يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ

---

(١) أخرجه الطبري في (تفسيره) (١/ ٥٠٤) من طريق هشام بن معاذ قال حدثني أبي عن قتادة . . . به، وأما نعيه للنجاشي والصلاة عليه فهو ثابت صحيح، أخرجه الترمذي في كتاب (الجنائز)، باب: (ما جاء في صلاة النبي ﷺ على النجاشي) (٣/ ٣٥٧) حديث رقم (١٠٣٩)، قال: حدثنا أبو سلمة يحيى بن خلف وحميد بن مسعدة قالا حدثنا بشر بن المفضل حدثنا يونس بن عبيد عن محمد بن سيرين عن أبي المهلب عن عمران بن حصين قال: قال لنا=

﴿وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُمۡ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِمۡ خَٰشِعِينَ لِلَّهِ لَا يَشۡتَرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ ثَمَنٗا قَلِيلًاۚ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ أَجۡرُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلۡحِسَابِ﴾ [آل عمران: ١٩٩] فقالوا: إنه كان يصلي إلى غير القبلة، فأنزل الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡمَشۡرِقُ وَٱلۡمَغۡرِبُۚ فَأَيۡنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجۡهُ ٱللَّهِۚ﴾ ومعناها أن الجهات التي يصلي إليها أهل الملل من شرق وغرب وما بينهما، كلها لي فمن وجه وجهه نحو شيء منها بأمر يريدني ويبتغي طاعتي وجدني هناك أي وجد ثوابي فكان في هذا عذر للنجاشي وأصحابه الذين ماتوا على استقبالهم المشرق وهو نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمۡۚ﴾ [البقرة: ١٤٣].

وثالثها: لما نزل قوله تعالى: ﴿ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡۚ﴾ [غافر: ٦٠] قالوا: أين ندعوه فنزلت هذه الآية، وهو قول الحسن ومجاهد والضحاك.

ورابعها: أنه خطاب للمسلمين، أي لا يمنعكم تخريب من خرب مساجد الله عن ذكره حيث كنتم من أرضه فلله المشرق والمغرب والجهات كلها، وهو قول علي بن عيسى.

وخامسها: من الناس من يزعم أنها نزلت في المجتهدين الوافين بشرائط الاجتهاد سواء كان في الصلاة أو في غيرها، والمراد منه أن المجتهد إذا رأى بشرائط الاجتهاد فهو مصيب.

المسألة الثانية: إن فسرنا الآية بأنها تدل على تجويز التوجه إلى أي جهة أريد، فالآية منسوخة وإن فسرناها بأنها تدل على نسخ القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة فالآية ناسخة، وإن فسرناها بسائر الوجوه فهي لا ناسخة ولا منسوخة.

المسألة الثالثة: اللام في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡمَشۡرِقُ وَٱلۡمَغۡرِبُۚ﴾ لام الاختصاص أي هو خالقهما ومالكهما، وهو كقوله: ﴿رَبُّ ٱلۡمَشۡرِقَيۡنِ وَرَبُّ ٱلۡمَغۡرِبَيۡنِ﴾ [الرحمن: ١٧] وقوله: ﴿بِرَبِّ ٱلۡمَشَٰرِقِ وَٱلۡمَغَٰرِبِ﴾ [المعارج: ٤٠] و ﴿رَّبُّ ٱلۡمَشۡرِقِ وَٱلۡمَغۡرِبِ﴾ [المزمل: ٩] ثم إنه سبحانه أشار بذكرهما إلى ذكر من بينهما من المخلوقات، كما قال: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٞ فَقَالَ لَهَا وَلِلۡأَرۡضِ ٱئۡتِيَا طَوۡعًا أَوۡ كَرۡهٗا قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ﴾ [فصلت: ١١].

=رسول الله ﷺ... فذكره. قال أبو عيسي هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه وقد رواه أبو قلابة عن عمه أبي المهلب عن عمران بن حصين وأبو المهلب اسمه عبد الرحمن بن عمرو ويقال له معاوية بن عمرو، والنسائي في كتاب (الجنائز)، باب: (الصفوف على الجنائز) (٤/ ٧٠) حديث رقم (١٩٧٥)، قال: أخبرنا إسماعيل بن مسعود قال حدثنا بشر بن المفضل قال حدثنا يونس عن محمد بن سيرين عن أبي المهلب عن عمران بن حصين قال: قال لنا رسول الله ﷺ... به. وابن ماجه في (الجنائز)، باب: (ما جاء في الصلاة على النجاشي) (١/ ٤٩١) حديث رقم (١٥٣٥)، قال: حدثنا يحيى بن خلف ومحمد بن زياد قالا ثنا بشر بن المفضل ح وحدثنا عمرو بن رافع ثنا هشيم جميعًا عن يونس عن أبي قلابة عن أبي المهلب عن عمران بن الحصين أن رسول الله ﷺ قال... به. وأحمد في (مسنده) (٤/ ٤٣٩)، قال: قال حدثنا عفان ثنا بشر بن المفضل ثنا يونس بن عبيد عن محمد بن سيرين عن أبي المهلب عن عمران بن حصين أن رسول الله ﷺ قال... به، وأخرجه مسلم في (صحيحه) من كتاب (الجنائز)، باب: (في التكبير على الجنازة) (٢/ ٦٥٧/ ٩٥٣)، قال: وحدثني زهير بن حرب وعلي بن حجر قالا حدثنا إسماعيل ح وحدثنا يحيى بن أيوب حدثنا ابن علية عن أيوب عن أبي قلابة عن أبي المهلب عن عمران بن حصين قال: قال رسول الله ﷺ... به.

المسألة الرابعة: الآية من أقوى الدلائل على نفي التجسيم وإثبات التنزيه، وبيانه من وجهين، الأول: أنه تعالى قال: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ﴾ فبين أن هاتين الجهتين مملوكتان له وإنما كان كذلك لأن الجهة أمر ممتد في الوهم طولاً وعرضًا وعمقًا، وكل ما كان كذلك فهو منقسم، وكل منقسم فهو مؤلف مركب، وكل ما كان كذلك فلا بد له من خالق وموجد، وهذه الدلالة عامة في الجهات كلها، أعني الفوق والتحت، فثبت بهذا أنه تعالى خالق الجهات كلها، والخالق متقدم على المخلوق لا محالة، فقد كان الباري تعالى قبل خلق العالم منزهًا عن الجهات والأحياز، فوجب أن يبقى بعد خلق العالم كذلك لا محالة لاستحالة انقلاب الحقائق والماهيات. الوجه الثاني: أنه تعالى قال: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ ولو كان الله تعالى جسمًا وله وجه جسماني لكان وجهه مختصًا بجانب معين وجهة معينة فما كان يصدق قوله: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ فلما نص الله تعالى على ذلك علمنا أنه تعالى منزه عن الجسمية واحتج الخصم بالآية من وجهين، الأول: أن الآية تدل على ثبوت الوجه لله تعالى والوجه لا يحصل إلا لمن كان جسمًا. الثاني: أنه تعالى وصف نفسه بكونه واسعًا، والسعة من صفة الأجسام. والجواب عن الأول: أن الوجه وإن كان في أصل اللغة عبارة عن العضو المخصوص لكنا بينا أنا لو حملناه هاهنا على العضو لكذب قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ لأن الوجه لو كان محاذيًا للمشرق لاستحال في ذلك الزمان أن يكون محاذيًا للمغرب أيضًا، فإذن لا بد فيه من التأويل وهو من وجوه. الأول: أن إضافة وجه الله كإضافة بيت الله وناقة الله، والمراد منها الإضافة بالخلق والإيجاد على سبيل التشريف، فقوله: ﴿فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ أي: فثم وجهه الذي وجهكم إليه لأن المشرق والمغرب له بوجهيهما، والمقصود من القبلة إنما يكون قبلة لنصبه تعالى إياها فأي وجه من وجوه العالم المضاف إليه بالخلق والإيجاد نصبه وعينه فهو قبلة. الثاني: أن يكون المراد من الوجه القصد والنية قال الشاعر:

أستغفرُ الله ذنبًا لستُ مُحصِيَهُ ... رَبَّ العِبادِ إليهِ الوَجْهُ والعَمَلُ

ونظيره قوله تعالى: ﴿إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [الأنعام: ٧٩]. الثالث: أن يكون المراد منه فثم مرضاة الله، ونظيره قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ﴾ [الإنسان: ٩] يعني لرضوان الله، وقوله: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] يعني ما كان لرضا الله، ووجه الاستعارة أن من أراد الذهاب إلى إنسان فإنه لا يزال يقرب من وجهه وقدامه، فكذلك من يطلب مرضاة أحد فإنه لا يزال يقرب من مرضاته، فلهذا سمي طلب الرضا بطلب وجهه. الرابع: أن الوجه صلة كقوله: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] ويقول الناس هذا وجه الأمر لا يريدون به شيئًا آخر غيره، إنما يريدون به أنه من هاهنا ينبغي أن يقصد هذا الأمر، واعلم أن هذا التفسير صحيح في اللغة إلا أن الكلام يبقى، فإنه يقال لهذا القائل: فما معنى قوله تعالى: ﴿فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ مع أنه لا يجوز عليه المكان فلا بد من تأويله بأن المراد: فثم قبلته التي يعبد بها، أو ثم

رحمته ونعمته وطريق ثوابه والتماس مرضاته. والجواب عن الثاني: وهو أنه وصف نفسه بكونه واسعًا فلا شك أنه لا يمكن حمله على ظاهره وإلا لكان متجزئًا متبعضًا فيفتقر إلى الخالق، بل لا بد وأن يحمل على السعة في القدرة والملك، أو على أنه واسع العطاء والرحمة، أو على أنه واسع الإنعام ببيان المصلحة للعبيد لكي يصلوا إلى رضوانه، ولعل هذا الوجه بالكلام أليق، ولا يجوز حمله على السعة في العلم، وإلا لكان ذكر العليم بعده تكرارًا، فأما قوله: ﴿عَلِيمٌ﴾ في هذا الموضع فكالتهديد ليكون المصلي على حذر من التفريط من حيث يتصور أنه تعالى يعلم ما يخفي وما يعلن، وما يخفى على الله من شيء، فيكون متحذرًا عن التساهل، ويحتمل أن يكون قوله تعالى: ﴿وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ أنه تعالى واسع القدرة في توفية ثواب من يقوم بالصلاة على شرطها، وتوفية عقاب من يتكاسل عنها.

المسألة الخامسة: ولى إذا أقبل، وولى إذا أدبر، وهو من الأضداد ومعناه هاهنا الإقبال، وقرأ الحسن: (فَأَيْنَمَا تَوَلَّوا) بفتح التاء من التولي، يريد فأينما توجهوا القبلة.

قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَل لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ ﴿١١٦﴾ بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴿١١٧﴾﴾

اعلم أن هذا هو النوع العاشر من مقابح أفعال اليهود والنصارى والمشركين، واعلم أن الظاهر قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا﴾ أن يكون راجعًا إلى قوله: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٤] وقد ذكرنا أن منهم من تأوله على النصارى، ومنهم من تأوله على مشركي العرب، ونحن قد تأولناه على اليهود وكل هؤلاء أثبتوا الولد لله تعالى، لأن اليهود قالوا: عزير ابن الله، والنصارى قالوا: المسيح ابن الله، ومشركو العرب قالوا: الملائكة بنات الله فلا جرم صحت هذه الحكاية على جميع التقديرات، قال ابن عباس رضي الله عنهما: إنها نزلت في كعب بن الأشرف، وكعب بن أسد، ووهب بن يهودا فإنهم جعلوا عزيرًا ابن الله، أما قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَهُ﴾ فهو كلمة تنزيه ينزه بها نفسه عما قالوه، كما قال تعالى في موضع آخر: ﴿سُبْحَانَهُ أَن يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ﴾ [النساء: ١٧١] فمرة أظهره، ومرة اقتصر عليه لدلالة الكلام عليه، واحتج على هذا التنزيه بقوله: ﴿بَل لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [البقرة: ١١٦] ووجه الاستدلال بهذا على فساد مذهبهم من وجوه.

الأول: أن كل ما سوى الموجود الواجب ممكن لذاته، وكل ممكن لذاته محدث، وكل محدث فهو مخلوق لواجب الوجود، والمخلوق لا يكون ولدًا، أما بيان أن ما سوى الموجود الواجب ممكن لذاته، فلأنه لو وجد موجودان واجبان لذاتهما لاشتركا في وجوب الوجود، ولامتاز كل واحد منهما عن الآخر بما به التعين، وما به المشاركة، غير ما به الممايزة، ويلزم تركب كل

واحد منهما من قيدين، وكل مركب فإنه مفتقر إلى كل واحد من أجزائه، وكل واحد من أجزائه من غيره، فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره، وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته، فكل واحد من الموجودين الواجبين لذاتهما ممكن لذاته، هذا خلف، ثم نقول: إن كان كل واحد من ذينك الجزءين واجبًا عاد التقسيم المذكور فيه، ويقضي إلى كونه مركبًا من أجزاء غير متناهية، وذلك محال، ومع تسليم أنه غير محال فالمقصود حاصل، لأن كل كثرة فلا بد فيها من الواحد، فتلك الآحاد إن كانت واجبة لذواتها كانت مركبة على ما ثبت، فالبسيط مركب هذا خلف، وإن كانت ممكنة كان المركب المفتقر إليها أولى بالإمكان، فثبت بهذا البرهان أن كل ما عدا الموجود الواجب ممكن لذاته، وكل ممكن لذاته فهو محتاج إلى المؤثر، وتأثير ذلك المؤثر فيه إما أن يكون حال عدمه أو حال وجوده، فإن كان الأول فذلك الممكن محدث، وإن كان الثاني فاحتياج ذلك الموجود إلى المؤثر، إما أن يكون حال بقائه أو حال حدوثه، والأول محال لأنه يقتضي إيجاد الوجود فتعين الثاني وذلك يقتضي كون ذلك الممكن محدثًا فثبت أن كل ما سوى الله محدث مسبوق بالعدم وأن وجوده إنما حصل بخلق الله تعالى وإيجاده وإبداعه، فثبت أن كل ما سواه فهو عبده وملكه فيستحيل أن يكون شيء مما سواه ولدًا له، وهذا البرهان إنما استفدناه من قوله: ﴿بَل لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ أي له كل ما سواه على سبيل الملك والخلق والإيجاد والإبداع.

والثاني: أن هذا الذي أضيف إليه بأنه ولده إما أن يكون قديمًا أزليًا أو محدثًا، فإن كان أزليًا لم يكن حكمنا بجعل أحدهما ولدًا والآخر والدًا أولى من العكس، فيكون ذلك الحكم حكمًا مجردًا من غير دليل وإن كان الولد حادثًا كان مخلوقًا لذلك القديم وعبدًا له فلا يكون ولدًا له.

والثالث: أن الولد لا بد وأن يكون من جنس الوالد، فلو فرضنا له ولدًا لكان مشاركًا له من بعض الوجوه، وممتازًا عنه من وجه آخر، وذلك يقتضي كون كل واحد منهما مركبًا ومحدثًا وذلك محال، فإذن المجانسة ممتنعة فالولدية ممتنعة.

الرابع: أن الولد إنما يتخذ للحاجة إليه في الكبر ورجاء الانتفاع بمعونته حال عجز الأب عن أمور نفسه، فعلى هذا إيجاد الولد إنما يصح على من يصح عليه الفقر والعجز والحاجة، فإذا كان كل ذلك محال كان إيجاد الولد عليه سبحانه وتعالى محالاً، واعلم أنه تعالى حكى في مواضع كثيرة عن هؤلاء الذين يضيفون إليه الأولاد قولهم، واحتج عليهم بهذه الحجة وهي أن كل من في السموات والأرض عبد له، وبأنه إذا قضى أمرًا فإنما يقول له كن فيكون، وقال في مريم: ﴿ذَٰلِكَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ ۚ قَوْلَ ٱلْحَقِّ ٱلَّذِى فِيهِ يَمْتَرُونَ ۝٣٤ مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ ۖ سُبْحَـٰنَهُۥٓ ۚ إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [مريم: ٣٤، ٣٥] وقال أيضًا في آخر هذه السورة: ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَـٰنُ وَلَدًا ۝٨٨ لَّقَدْ جِئْتُمْ شَيْـًٔا إِدًّا ۝٨٩ تَكَادُ ٱلسَّمَـٰوَٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ ٱلْأَرْضُ وَتَخِرُّ ٱلْجِبَالُ هَدًّا ۝٩٠ أَن دَعَوْا۟ لِلرَّحْمَـٰنِ وَلَدًا ۝٩١ وَمَا يَنۢبَغِى لِلرَّحْمَـٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا ۝٩٢ إِن كُلُّ مَن فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِى ٱلرَّحْمَـٰنِ

عَبْدًا ﴿٩٣﴾ ﴾ [مريم: ٨٨ - ٩٣] فإن قيل: ما الحكمة في أنه تعالى استدل في هذه الآية بكونه مالكًا لما في السموات والأرض، وفي سورة مريم بكونه مالكًا لمن في السموات والأرض على ما قال: ﴿إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا﴾ قلنا: قوله تعالى في هذه السورة: ﴿بَل لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ أتم، لأن كلمة (ما) تتناول جميع الأشياء، وأما قوله تعالى: ﴿كُلٌّ لَّهُۥ قَٰنِتُونَ﴾ [الروم: ٢٦] ففيه مسائل:

المسألة الأولى: القنوت: أصله الدوام، ثم يستعمل على أربعة أوجه: الطاعة، كقوله تعالى: ﴿يَٰمَرْيَمُ ٱقْنُتِي لِرَبِّكِ﴾ [آل عمران: ٤٣] وطول القيام، كقوله عليه السلام لما سئل: أي الصلاة أفضل؟ قال: «طول القنوت» وبمعنى السكوت، كما قال زيد ابن أرقم: كنا نتكلم في الصلاة حتى نزل قوله تعالى: ﴿وَقُومُوا۟ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٨] فأمسكنا عن الكلام[(١)]، ويكون بمعنى الدوام، إذا عرفت هذا فنقول: قال بعض المفسرين: ﴿كُلٌّ لَّهُۥ قَٰنِتُونَ﴾ أي كل ما في السموات والأرض قانتون مطيعون، والتنوين في كل عوض عن المضاف إليه وهو قول مجاهد وابن عباس، فقيل لهؤلاء الكفار: ليسوا مطيعين، فعند هذا قال آخرون: المعنى أنهم يطيعون يوم القيامة، وهو قول السدي، فقيل لهؤلاء: هذه صفة المكلفين، وقوله: ﴿لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ يتناول من لا يكون مكلفًا فعند هذا فسروا القنوت بوجوه أخر. الأول: بكونها شاهدة على وجود الخالق سبحانه بما فيها من آثار الصنعة وأمارات الحدوث والدلالة على الربوبية. الثاني: كون جميعها في ملكه وقهره يتصرف فيها كيف يشاء، وهو قول أبي مسلم، وعلى هذين الوجهين الآية عامة. الثالث: أراد به الملائكة وعزيرًا والمسيح، أي كل من هؤلاء الذين حكموا عليهم بالولد أنهم قانتون له، يحكى عن علي بن أبي طالب قال لبعض النصارى: لولا تمرد عيسى عن عبادة الله لصرت على دينه، فقال النصراني: كيف يجوز أن ينسب ذلك إلى عيسى مع جده في طاعة الله، فقال علي رضي الله عنه: فإن كان عيسى إلهًا فالإله كيف يعبد غيره إنما العبد هو الذي يليق به العبادة، فانقطع النصراني.

المسألة الثانية: لما كان القنوت في أصل اللغة عبارة عن الدوام كان معنى الآية أن دوام الممكنات وبقاءها به سبحانه ولأجله وهذا يقتضي أن العالم حال بقائه واستمراره محتاج إليه سبحانه وتعالى، فثبت أن الممكن يقتضي أن لا تنقطع حاجته عن المؤثر لا حال حدوثه ولا حال بقائه.

المسألة الثالثة: يقال كيف جاء بـ(ما) الذي لغير أولي العلم مع قوله: ﴿قَٰنِتُونَ﴾ جوابه: كأنه جاء بـ(ما) دون (من) تحقيرًا لشأنهم.

---

(١) **صحيح**: أخرجه مسلم في (صحيحه) (١/ ٥٢٠/ ٧٥٦)، وأحمد في (مسنده) (٣/ ٣٠٢) حديث رقم (١٤٢٧١)، كلاهما من طريق أبي سفيان عن جابر... به.

أما قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: البديع والمبدع بمعنى واحد. قال القفال: وهو مثل أليم بمعنى مؤلم وحكيم بمعنى محكم، غير أن في بديع مبالغة للعدول فيه وأنه يدل على استحقاق الصفة في غير حال الفعل على تقدير أن من شأنه الإبداع فهو في ذلك بمنزلة: سامع وسميع وقد يجيء بديع بمعنى مبدع، والإبداع: الإنشاء ونقيض الإبداع الاختراع على مثال ولهذا السبب فإن الناس يسمون من قال أو عمل ما لم يكن قبله مبتدعًا.

المسألة الثانية: اعلم أن هذا من تمام الكلام الأول، لأنه تعالى قال: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ فبين بذلك كونه مالكًا لما في السموات والأرض ثم بيَّن بعده أنه المالك أيضًا للسموات والأرض، ثم إنه تعالى بين أنه كيف يبدع الشيء فقال: ﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قال بعض الأدباء: القضاء مصدر في الأصل سمي به ولهذا جمع على أقضية كغطاء وأغطية، وفي معناه القضية، وجمعها القضايا ووزنه فعال من تركيب (ق ض ى) وأصله (قضاي) إلا أن الياء لما وقعت طرفًا بعد الألف الزائدة اعتلت فقلبت ألفًا، ثم لما لاقت هي ألف فعال قلبت همزة لامتناع التقاء الألفين لفظًا، ومن نظائره المضاء والإتاء، من مضيت وأتيت والسقاء والشفاء، من سقيت وشفيت، والدليل على أصالة الياء دون الهمزة ثباتها في أكثر تصرفات الكلمة تقول: قضيت وقضينا، وقضيت إلى قضيتن، وقضيا وقضين، وهما يقضيان، وهي وأنت تقضي، والمرأتان وأنتما تقضيان، وهن يقضين، وأما أنت تقضين، فالياء فيه ضمير المخاطبة، وأما معناه فالأصل الذي يدل تركيبه عليه هو معنى القطع، من ذلك قولهم؛ قضى القاضي لفلان على فلان بكذا قضاء إذا حكم، لأنه فصل للدعوى، ولهذا قيل: حاكم فيصل إذا كان قاطعًا للخصومات وحكى ابن الأنباري عن أهل اللغة أنهم قالوا: القاضي معناه القاطع للأمور المحكم لها، وقولهم انقضى الشيء إذا تم وانقطع، وقولهم: قضى حاجته، معناه قطعها عن المحتاج ودفعها عنه وقضى دينه إذا أداه إليه كأنه قطع التقاضي والاقتضاء عن نفسه أو انقطع كل منهما عن صاحبه، وقولهم: قضى الأمر، إذا أتمه وأحكمه، ومنه قوله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ﴾ [فصلت: ١٢] وهو من هذا لأن في إتمام العمل قطعًا له وفراغًا منه، ومنه: درع قضاء من قضاها إذا أحكمها وأتم صنعها، وأما قولهم؛ قضى المريض وقضى نحبه إذا مات، وقضى عليه: قتله فمجاز مما ذكر والجامع بينهما ظاهر، وأما تقضي البازي فليس من هذا التركيب، ومما يعضد ذلك دلالة ما استعمل من تقليب ترتيب هذا التركيب عليه وهو القيض والضيق، أما الأول فيقال: قاضه فانقاض، أي شقه فانشق، ومنه قيض البيض لما انفلق من قشره الأعلى، وانقاض الحائط إذا انهدم من غير هدم، والقطع والشق والفلق والهدم متقاربة، وأما الضيق وما

يشتق منه فدلالته على معنى القطع بينة، وذلك أن الشيء إذا قطع ضاق أو على العكس، ومما يؤكد ذلك أن ما يقرب من هذا التركيب يدل أيضًا على معنى القطع، فأولها: قضبه إذا قطعه، ومنه القضبة المرطبة، لأنها تقضب أي تقطع تسمية بالمصدر، والقضيب: الغصن، فعيل بمعنى مفعول، والمقضب ما يقضب به كالمنجل. وثانيها؛ القضم وهو الأكل بأطراف الأسنان، لأن فيه قطعًا للمأكول، وسيف قضيم: في طرفه تكسر وتفلل. وثالثها: القضف وهو الدقة، يقال رجل قضيف، أي: نحيف، لأن القلة من مسببات القطع. ورابعها: القضأة فعلة وهي الفساد، يقال قضئت القربة إذا عفيت وفسدت وفي حسبه قضأة أي عيب، وهذا كله من أسباب القطع أو مسبباته فهذا هو الكلام في مفهومه الأصلي بحسب اللغة.

المسألة الثانية: في محامل لفظ القضاء في القرآن قالوا: أنه يستعمل على وجوه. أحدها: بمعنى الخلق، قوله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ﴾ يعني خلقهن. وثانيها: بمعنى الأمر قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]. وثالثها: بمعنى الحكم، ولهذا يقال للحاكم: القاضي. ورابعًا: بمعنى الإخبار، قال تعالى: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِى ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الإسراء: ٤] أي أخبرناهم، وهذا يأتي مقرونًا بإلى. وخامسها: أن يأتي بمعنى الفراغ من الشيء قال تعالى: ﴿فَلَمَّا قُضِىَ وَلَّوْاْ إِلَىٰ قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ﴾ [الأحقاف: ٢٩] يعني لما فرغ من ذلك، وقال تعالى: ﴿وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِىِّ﴾ [هود: ٤٤] يعني فرغ من إهلاك الكفار وقال: ﴿لْيَقْضُواْ تَفَثَهُمْ﴾ [الحج: ٢٩] بمعنى ليفرغوا منه، إذا عرفت هذا فنقول: قوله: ﴿إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا﴾ [آل عمران: ٤٧] قيل: إذا خلق شيئًا، وقيل: حكم بأنه يفعل شيئًا، وقيل: أحكم أمرًا، قال الشاعر:

وَعَلَيهِما مَسرودَتانِ قَضاهُما ... داودُ أَو صَنَعُ السَوابِغِ تُبَّعُ[1]

المسألة الثالثة: اتفقوا على أن لفظ الأمر حقيقة في القول المخصوص، وهل هو حقيقة في الفعل والشأن الحق؟ نعم وهو المراد بالأمر هاهنا، وبسط القول فيه مذكور في أصول الفقه.

المسألة الرابعة: قرأ ابن عامر: (كُن فَيَكُونَ) [آل عمران: ٤٧] بالنصب في كل القرآن إلا في موضعين: في أول آل عمران: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: ٥٩] وفي الأنعام: ﴿كُن فَيَكُونُ قَوْلُهُ ٱلْحَقُّ﴾ [الأنعام: ٧٣] فإنه رفعهما، وعن الكسائي بالنصب في النحل ويس وبالرفع في سائر القرآن،

---

(١) هذا البيت لأبي ذؤيب الهذلي وهو أبو ذُؤَيب الهذلي (؟ - ٢٧ هـ/ ؟ - ٦٤٨ هـ) خويلد بن خالد بن محرِّث أبو ذُؤيب من بني هذيل بن مدركة المصري، شاعر فحل، مخضرم، أدرك الجاهلية والإسلام، وسكن المدينة واشترك في الغزو والفتوح، وعاش إلى أيام عثمان فخرج في جند عبد الله بن سعد بن أبي السرح إلى إفريقية سنة (٢٦ هـ) غازيًا. فشهد فتح أفريقية وعاد مع عبد الله بن الزبير وجماعة يحملون بشرى الفتح إلى عثمان، فلما كانوا بمصر مات أبو ذؤيب فيها، وقيل مات بإفريقية. أشهر شعره عينية رثى بها خمسة أبناء له أصيبوا بالطاعون في عام واحد مطلعها:

أمن المنون وريبة تتوجع

قال البغدادي: هو أشعر هذيل من غير مدافعة. وفد على النبي ﷺ ليلة وفاته، فأدركه وهو مسجّى وشهد دفنه.

والباقون بالرفع في كل القرآن، أما النصب فعلى جواب الأمر، وقيل هو بعيد، والرفع على الاستئناف أي فهو يكون.

المسألة الخامسة: اعلم أنه ليس المراد من قوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: ٤٧] هو أنه تعالى يقول له: ﴿كُن﴾ فحينئذ يتكون ذلك الشيء فإن ذلك فاسد والذي يدل عليه وجوه. الأول: أن قوله: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ إما أن يكون قديمًا أو محدثًا والقسمان فاسدان فبطل القول بتوقف حدوث الأشياء على ﴿كُن﴾ إنما قلنا: إنه لا يجوز أن يكون قديمًا لوجوه. الأول: أن كلمة ﴿كُن﴾ لفظة مركبة من الكاف والنون بشرط تقدم الكاف على النون، فالنون لكونه مسبوقًا بالكاف لا بد وأن يكون محدثًا، والكاف لكونه متقدمًا على المحدث بزمان واحد يجب أن يكون محدثًا. الثاني: أن كلمة ﴿إِذَا﴾ لا تدخل إلا على سبيل الاستقبال، فذلك القضاء لا بد وأن يكون محدثًا لأنه دخل عليه حرف ﴿إِذَا﴾ وقوله ﴿كُن﴾ مرتب على القضاء بفاء التعقيب لأنه تعالى قال: ﴿فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن﴾ والمتأخر عن المحدث محدث، فاستحال أن يكون: ﴿كُن﴾ قديمًا. الثالث: أنه تعالى رتب تكون المخلوق على قوله: ﴿كُن﴾ بفاء التعقيب فيكون قوله: ﴿كُن﴾ مقدمًا على تكون المخلوق بزمان واحد والمتقدم على المحدث بزمان واحد لا بد وأن يكون محدثًا فقوله: ﴿كُن﴾ لا يجوز أن يكون قديمًا، ولا جائز أيضًا أن يكون قوله: ﴿كُن﴾ محدثًا لأنه لو افتقر كل محدث إلى قوله: ﴿كُن﴾ وقوله: ﴿كُن﴾ أيضًا محدث فيلزم افتقار: ﴿كُن﴾ آخر ويلزم إما التسلسل وإما الدور وهما محالان، فثبت بهذا الدليل أنه لا يجوز توقف إحداث الحوادث على قوله: ﴿كُن﴾.

الحجة الثانية: أنه تعالى إما أن يخاطب المخلوق بـ﴿كُن﴾ قبل دخوله في الوجود أو حال دخوله في الوجود، والأول: باطل لأن خطاب المعدوم حال عدمه سفه، والثاني: أيضًا باطل لأنه يرجع حاصله إلى أنه تعالى أمر الموجود بأن يصير موجودًا وذلك أيضًا لا فائدة فيه.

الحجة الثالثة: أن المخلوق قد يكون جمادًا، وتكليف الجماد عبث ولا يليق بالحكيم.

الحجة الرابعة: أن القادر هو الذي يصح منه الفعل وتركه بحسب الإرادات، فإذا فرضنا القادر المريد منفكًا عن قوله: ﴿كُن﴾ فإما أن يتمكن من الإيجاد والإحداث أو لا يتمكن، فإن تمكن لم يكن الإيجاد موقوفًا على قوله: ﴿كُن﴾ وإن لم يتمكن فحينئذ يلزم أن لا يكون القادر قادرًا على الفعل إلا عند تكلمه بـ﴿كُن﴾ فيرجع حاصل الأمر إلى أنكم سميتم القدرة بكن وذلك نزاع في اللفظ.

الحجة الخامسة: أن ﴿كُن﴾ لو كان له أثر في التكوين لكنا إذا تكلمنا بهذه الكلمة وجب أن يكون لها ذلك التأثير، ولما علمنا بالضرورة فساد ذلك علمنا أنه لا تأثير لهذه الكلمة.

الحجة السادسة: أن ﴿كُن﴾ كلمة مركبة من الكاف والنون، بشرط كون الكاف متقدمًا على النون، فالمؤثر إما أن يكون هو أحد هذين الحرفين أو مجموعهما، فإن كان الأول لم يكن

لكلمة ﴿كُن﴾ أثر البتة، بل التأثير لأحد هذين الحرفين، وإن كان الثاني فهو محال، لأنه لا وجود لهذا المجموع البتة لأنه حين حصل الحرف الأول لم يكن الثاني حاصلاً، وحين جاء الثاني فقد فات الأول، وإن لم يكن للمجموع وجود البتة استحال أن يكون للمجموع أثر البتة.

الحجة السابعة: قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: ٥٩] بين أن قوله: ﴿كُن﴾ متأخر عن خلقه إذ المتأخر عن الشيء لا يكون مؤثرًا في المتقدم عليه، فعلمنا أنه لا تأثير لقوله: ﴿كُن﴾ في وجود الشيء فظهر بهذه الوجوه فساد هذا المذهب، وإذا ثبت هذا فنقول لا بد من التأويل وهو من وجوه:

الأول: وهو الأقوى أن المراد من هذه الكلمة سرعة نفاذ قدرة الله في تكوين الأشياء، وأنه تعالى يخلق الأشياء لا بفكرة ومعاناة وتجربة، ونظيره قوله تعالى عند وصف خلق السموات والأرض: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾ [فصلت: ١١] من غير قول كان منهما لكن على سبيل سرعة نفاذ قدرته في تكوينهما من غير ممانعة ومدافعة ونظيره قول العرب: قال الجدار للوتد لم تشقني؟ قال: سل من يدقني فإن الذي ورائي ما خلاني ورائي ونظيره قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤]. الثاني: أنه علامة يفعلها الله تعالى للملائكة إذا سمعوها علموا أنه أحدث أمرًا يحكى ذلك عن أبي الهذيل. الثالث: أنه خاص بالموجودين الذين قال لهم؛ ﴿كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ [البقرة: ٦٥] ومن جرى مجراهم وهو قول الأصم. الرابع: أنه أمر للأحياء بالموت وللموتى بالحياة والكل ضعيف والقوي هو الأول.

قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا ٱللَّهُ أَوْ تَأْتِينَآ ءَايَةٌ ۗ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّثْلَ قَوْلِهِمْ ۘ تَشَٰبَهَتْ قُلُوبُهُمْ ۗ قَدْ بَيَّنَّا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿١١٨﴾﴾

اعلم أن هذا هو النوع الحادي عشر من قبائح اليهود والنصارى والمشركين.

ففيه مسائل:

المسألة الأولى: أن الله تعالى لما حكى عن اليهود والنصارى والمشركين ما يقدح في التوحيد وهو أنه تعالى اتخذ الولد، حكى الآن عنهم ما يقدح في النبوة، وقال أكثر المفسرين؛ هؤلاء هم مشركو العرب والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا﴾ [الإسراء: ٩٠] وقالوا: ﴿فَلْيَأْتِنَا بِـَٔايَةٍ كَمَآ أُرْسِلَ ٱلْأَوَّلُونَ﴾ [الأنبياء: ٥]، وقالوا ﴿لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا﴾ [الفرقان: ٢١] هذا قول أكثر المفسرين، إلا أنه ثبت أن أهل الكتاب سألوا ذلك، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ۚ فَقَدْ سَأَلُوا۟

مُوسَىٰٓ أَكۡبَرَ مِن ذَٰلِكَ﴾ [النساء: ١٥٣] فإن قيل: الدليل على أن المراد مشركو العرب أنه تعالى وصفهم بأنهم لا يعلمون، وأهل الكتاب أهل العلم، قلنا: المراد أنهم لا يعلمون التوحيد والنبوة كما ينبغي، وأهل الكتاب كانوا كذلك.

المسألة الثانية: تقرير هذه الشبهة التي تمسكوا بها أن الحكيم إذا أراد تحصيل شيء فلا بد وأن يختار أقرب الطرق المفضية إليه وأبعدها عن الشكوك والشبهات، إذا ثبت هذا فنقول: إن الله تعالى يكلم الملائكة وكلم موسى وأنت تقول: يا محمد، إنه كلمك والدليل عليه قوله تعالى: ﴿فَأَوۡحَىٰٓ إِلَىٰ عَبۡدِهِۦ مَآ أَوۡحَىٰ﴾ [النجم: ١٠] فلم لا يكلمنا مشافهة ولا ينص على نبوتك حتى يتأكد الاعتقاد وتزول الشبهة وأيضًا فإن كان تعالى لا يفعل ذلك فلم لا يخصك بآية ومعجزة وهذا منهم طعن في كون القرآن آية ومعجزة، لأنهم لو أقروا بكونه معجزة لاستحال أن يقولوا: هلا يأتينا بآية ثم إنه تعالى أجاب عن هذه الشبهة بقوله: ﴿كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِم مِّثۡلَ قَوۡلِهِمۡۘ تَشَٰبَهَتۡ قُلُوبُهُمۡۗ قَدۡ بَيَّنَّا ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يُوقِنُونَ﴾، وحاصل هذا الجواب أنا قد أيدنا قول محمد ﷺ بالمعجزات، وبينا صحة قوله بالآيات وهي القرآن وسائر المعجزات، فكان طلب هذه الزوائد من باب التعنت وإذا كان كذلك لم يجب إجابتها لوجوه. الأول: أنه إذا حصلت الدلالة الواحدة فقد تمكن المكلف من الوصول إلى المطلوب، فلو كان غرضه طلب الحق لاكتفى بتلك الدلالة، فحيث لم يكتف بها وطلب الزائد عليها علمنا أن ذلك للطلب من باب العناد واللجاج، فلم تكن إجابتها واجبة ونظيره قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡهِ ءَايَٰتٞ مِّن رَّبِّهِۦۖ قُلۡ إِنَّمَا ٱلۡأٓيَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٞ مُّبِينٌ ۝٥٠ أَوَلَمۡ يَكۡفِهِمۡ أَنَّآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ يُتۡلَىٰ عَلَيۡهِمۡۚ﴾ [العنكبوت: ٥٠، ٥١] فبكتهم بما في القرآن من الدلالة الشافية. وثانيها: لو كان في معلوم الله تعالى أنهم يؤمنون عند إنزال هذه الآية لفعلها، ولكنه علم أنه لو أعطاهم ما سألوه لما ازدادوا إلا لجاجًا فلا جرم لم يفعل ذلك ولذلك قال تعالى: ﴿وَلَوۡ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمۡ خَيۡرٗا لَّأَسۡمَعَهُمۡۖ وَلَوۡ أَسۡمَعَهُمۡ لَتَوَلَّواْ وَّهُم مُّعۡرِضُونَ﴾ [الأنفال: ٢٣]. وثالثها: إنما حصل في تلك الآيات أنواع من المفاسد وربما أوجب حصولها هلاكهم واستئصالهم إن استمروا بعد ذلك على التكذيب وربما كان بعضها منتهيًا إلى حد الإلجاء المخل بالتكليف، وربما كانت كثرتها وتعاقبها يقدح في كونها معجزة، لأن الخوارق متى توالت صار انخراق العادة عادة، فحينئذ يخرج عن كونه معجزًا وكل ذلك أمور لا يعلمها إلا الله علام الغيوب فثبت أن عدم إسعافهم بهذه الآيات لا يقدح في النبوة.

أما قوله تعالى: ﴿تَشَٰبَهَتۡ قُلُوبُهُمۡۗ﴾ فالمراد أن المكذبين للرسل تتشابه أقوالهم وأفعالهم، فكما أن قوم موسى كانوا أبدًا في التعنت واقتراح الأباطيل، كقولهم: ﴿لَن نَّصۡبِرَ عَلَىٰ طَعَامٖ وَٰحِدٖ﴾ [البقرة: ٦١] وقولهم: ﴿ٱجۡعَل لَّنَآ إِلَٰهٗا كَمَا لَهُمۡ ءَالِهَةٞۚ﴾ [الأعراف: ١٣٨] وقولهم: ﴿أَتَتَّخِذُنَا هُزُوٗاۖ﴾ [البقرة: ٦٧] وقولهم: ﴿أَرِنَا ٱللَّهَ جَهۡرَةٗ﴾ [النساء: ١٥٣] فكذلك هؤلاء المشركون يكونون أبدًا في العناد واللجاج وطلب الباطل.

أما قوله تعالى: ﴿قَدْ بَيَّنَّا ٱلْآيَٰتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ فالمراد أن القرآن وغيره من المعجزات كمجيء الشجرة وكلام الذئب، وإشباع الخلق الكثير من الطعام القليل، آيات قاهرة، ومعجزات باهرة لمن كان طالبًا لليقين.

قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ۖ وَلَا تُسْـَٔلُ عَنْ أَصْحَٰبِ ٱلْجَحِيمِ ﴿١١٩﴾﴾

اعلم أن القوم لما أصروا على العناد واللجاج الباطل واقترحوا المعجزات على سبيل التعنت بين الله تعالى لرسوله ﷺ أنه لا مزيد على ما فعله في مصالح دينهم من إظهار الأدلة وكما بين ذلك بين أنه لا مزيد على ما فعله الرسول في باب الإبلاغ والتنبيه لكي لا يكثر غمه بسبب إصرارهم على كفرهم وفي قوله: ﴿بِٱلْحَقِّ﴾ وجوه. أحدها: أنه متعلق بالإرسال، أي أرسلناك إرسالاً بالحق. وثانيها: أنه متعلق بالبشير والنذير أي أنت مبشر بالحق ومنذر به. وثالثها: أن يكون المراد من الحق الدين والقرآن، أي أرسلناك بالقرآن حال كونه بشيرًا لمن أطاع الله بالثواب ونذيرًا لمن كفر بالعقاب، والأولى أن يكون البشير والنذير صفة للرسول ﷺ فكأنه تعالى قال: إنا أرسلناك يا محمد بالحق لتكون مبشرًا لمن اتبعك واهتدى بدينك ومنذرًا لمن كفر بك وضل عن دينك.

أما قوله تعالى: ﴿وَلَا تُسْـَٔلُ عَنْ أَصْحَٰبِ ٱلْجَحِيمِ﴾ ففيه قراءتان:

الجمهور برفع التاء واللام على الخبر، وأما نافع فبالجزم وفتح التاء على النهي.

أما على القراءة الأولى ففي التأويل وجوه:

أحدها: أن مصيرهم إلى الجحيم فمعصيتهم لا تضرك ولست بمسئول عن ذلك وهو كقوله: ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ وَعَلَيْنَا ٱلْحِسَابُ﴾ [الرعد: ٤٠]، وقوله: ﴿عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُم مَّا حُمِّلْتُمْ﴾ [النور: ٥٤].

والثاني: أنك هاد وليس لك من الأمر شيء، فلا تأسف ولا تغتم لكفرهم ومصيرهم إلى العذاب ونظيره قوله: ﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَٰتٍ﴾ [فاطر: ٨]. الثالث: لا تنظر إلى المطيع والعاصي في الوقت، فإن الحال قد يتغير فهو غيب فلا تسأل عنه، وفي الآية دلالة على أن أحدًا لا يسأل عن ذنب غيره ولا يؤاخذ بما اجترمه سواه سواء كان قريبًا أو كان بعيدًا.

أما القراءة الثانية ففيها وجهان:

الأول: روي أنه قال: ليت شعري ما فعل أبواي؟ فنهي عن السؤال عن الكفرة وهذه الرواية بعيدة لأنه عليه الصلاة والسلام كان عالمًا بكفرهم، وكان عالمًا بأن الكافر معذب، فمع هذا العلم كيف يمكن أن يقول: ليت شعري ما فعل أبواي.

والثاني: معنى هذا النهي تعظيم ما وقع فيه الكفار من العذاب، كما إذا سألت عن إنسان واقع في بلية فيقال لك: لا تسأل عنه، ووجه التعظيم أن المسئول يجزع أن يجري على لسانه ما هو

فيه لفظاعته فلا تسأله ولا تكلفه ما يضجره، أو أنت يا مستخبر لا تقدر على استماع خبره لإيحاشه السامع وإضجاره، فلا تسأل، والقراءة الأولى يعضدها قراءة أبي: (وما تسأل) وقراءة عبد الله (ولن تُسألَ).

قوله تعالى: ﴿ وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ۗ قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ ۗ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَ ٱلَّذِى جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ ۙ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿١٢٠﴾ ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَتْلُونَهُۥ حَقَّ تِلَاوَتِهِۦٓ أُو۟لَٰٓئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴿١٢١﴾ ﴾

اعلم أنه تعالى لما صبر رسوله بما تقدم من الآية وبيَّن أن العلة قد انزاحت من قِبَله لا من قِبَلهم وأنه لا عذر لهم في الثبات على التكذيب به عَقَّب ذلك بأن القوم بلغ حالهم في تشددهم في باطلهم وثباتهم على كفرهم أنهم يريدون مع ذلك أن يتبع ملتهم ولا يرضون منه بالكتاب، بل يريدون منه الموافقة لهم فيما هم عليه فبيَّن بذلك شدة عداوتهم للرسول وشرح ما يوجب اليأس من موافقتهم والملة: هي الدين ثم قال: ﴿ قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ ﴾ بمعنى أن هدى الله هو الذي يهدي إلى الإسلام وهو الهدي الحق والذي يصلح أن يسمى هدى وهو الهدى كله ليس وراءه هدى، وما يدعون إلى اتباعه ما هو بهدى إنما هو هوى، ألا ترى إلى قوله: ﴿ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم ﴾ أي أقوالهم التي هي أهواء وبدع، ﴿ بَعْدَ ٱلَّذِى جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ ﴾ أي من الدين المعلوم صحته بالدلائل القاطعة. ﴿ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴾ أي معين يعصمك ويذب عنك، بل الله يعصمك من الناس إذا أقمت على الطاعة والاعتصام بحبله قالوا: الآية تدل على أمور:

منها أن الذي علم الله منه أنه لا يفعل الشيء يجوز منه أن يتوعده على فعله، فإن في هذه الصورة عَلِم الله أنه لا يتبع أهواءهم ومع ذلك فقد توعده عليه ونظيره قوله: ﴿ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ ﴾ [الزمر: ٦٥] وإنما حسن هذا الوعيد لاحتمال أن الصارف له عن ذلك الفعل هو هذا الوعيد أو هذا الوعيد أحد صوارفه.

وثانيها: أن قوله: ﴿ بَعْدَ ٱلَّذِى جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ ﴾ يدل على أنه لا يجوز الوعيد إلا بعد نصب الأدلة وإذا صح ذلك فبأن لا يجوز الوعيد إلا بعد القدرة أولى فبطل به قول من يجوز تكليف ما لا يطاق.

وثالثها: فيها دلالة على أن اتباع الهوى لا يكون إلا باطلاً، فمن هذا الوجه يدل على بطلان التقليد.

ورابعها: فيها دلالة على أنه لا شفيع لمستحق العقاب لأن غير الرسول إذا اتبع هواه لو كان يجد شفيعًا ونصيرًا لكان الرسول أحق بذلك وهذا ضعيف، لأن اتباع أهوائهم كفر، وعندنا لا شفاعة في الكفر.

قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَتْلُونَهُۥ حَقَّ تِلَاوَتِهِۦٓ أُو۟لَٰٓئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴿١٢١﴾﴾

اعلم أن في الآية مسائل:

المسألة الأولى: ﴿ٱلَّذِينَ﴾ موضعه رفع بالابتداء. و﴿أُو۟لَٰٓئِكَ﴾ ابتداء ثان و﴿يُؤْمِنُونَ بِهِۦ﴾ خبره.

المسألة الثانية: المراد بقوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ﴾:

من هم فيه قولان:

القول الأول: أنهم المؤمنون الذين آتاهم الله القرآن واحتجوا عليه من وجوه.

أحدها: أن قوله: ﴿يَتْلُونَهُۥ حَقَّ تِلَاوَتِهِۦٓ﴾ حث وترغيب في تلاوة هذا الكتاب، ومدح على تلك التلاوة، والكتاب الذي هذا شأنه هو القرآن لا التوراة والإنجيل، فإن قراءتهما غير جائزة.

وثانيها: أن قوله تعالى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ﴾ يدل على أن الإيمان مقصور عليهم، ولو كان المراد أهل الكتاب لما كان كذلك.

وثالثها: قوله: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ والكتاب الذي يليق به هذا الوصف هو القرآن.

القول الثاني: أن المراد بالذين آتاهم الكتاب، هم الذين آمنوا بالرسول من اليهود، والدليل عليه أن الذين تقدم ذكرهم هم أهل الكتاب فلما ذم طريقتهم وحكى عنهم سوء أفعالهم، أتبع ذلك بمدح من ترك طريقتهم، بل تأمل التوراة وترك تحريفها وعرف منها صحة نبوة محمد عليه السلام.

أما قوله تعالى: ﴿يَتْلُونَهُۥ حَقَّ تِلَاوَتِهِۦٓ﴾

فالتلاوة لها معنيان:

أحدهما: القراءة.

الثاني: الاتباع فعلاً، لأن من اتبع غيره يقال تلاه فعلاً، قال الله تعالى: ﴿وَٱلْقَمَرِ إِذَا تَلَىٰهَا﴾ [الشمس: ٢] فالظاهر أنه يقع عليهما جميعًا، ويصح فيهما جميعًا المبالغة لأن التابع لغيره قد يستوفي حق الاتباع فلا يخل بشيء منه، وكذلك التالي يستوفي حق قراءته فلا يخل بما يلزم فيه، والذين تأولوه على القراءة هم الذين اختلفوا على وجوه. فأولها: أنهم تدبروه فعملوا بموجبه حتى تمسكوا بأحكامه من حلال وحرام وغيرهما. وثانيها: أنهم خضعوا عند تلاوته، وخشعوا إذا قرأوا القرآن في صلاتهم وخلواتهم. وثالثها: أنهم عملوا بمحكمه وآمنوا بمتشابهه، وتوقفوا فيما أشكل عليهم منه وفوضوه إلى الله سبحانه. ورابعها: يقرءونه كما أنزل الله، ولا يحرفون الكلم عن مواضعه، ولا يتأولونه على غير الحق. وخامسها: أن تحمل الآية على كل هذه

الوجوه لأنها مشتركة في مفهوم واحد، وهو تعظيمها، والانقياد لها لفظًا ومعنى، فوجب حمل اللفظ على هذا القدر المشترك تكثيرًا لفوائد كلام الله تعالى والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿ يَٰبَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٢٢﴾ وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنفَعُهَا شَفَٰعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿١٢٣﴾ ﴾

قد تقدم تفسيرهما في الآيتين المتقدمتين.

قوله تعالى: ﴿ وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٢٤﴾ ﴾

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما استقصى في شرح وجوه نعمه على بني إسرائيل ثم في شرح قبائحهم في أديانهم وأعمالهم وختم هذا الفصل بما بدأ به وهو قوله: ﴿ يَٰبَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتِيَ ﴾ إلى قوله: ﴿ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴾ شرع سبحانه ههنا في نوع آخر من البيان وهو أن ذكر قصة إبراهيم عليه السلام وكيفية أحواله، والحكمة فيه أن إبراهيم عليه السلام شخص يعترف بفضله جميع الطوائف والملل، فالمشركون كانوا معترفين بفضله متشرفين بأنهم من أولاده ومن ساكني حرمه وخادمي بيته. وأهل الكتاب من اليهود والنصارى كانوا أيضًا مقرين بفضله متشرفين بأنهم من أولاده، فحكى الله سبحانه وتعالى عن إبراهيم عليه السلام أمورًا توجب على المشركين وعلى اليهود والنصارى قبول قول محمد ﷺ والاعتراف بدينه والانقياد لشرعه، وبيانه من وجوه:

أحدها: أنه تعالى لما أمره ببعض التكاليف فلما وفى بها وخرج عن عهدتها لا جرم نال النبوة والإمامة وهذا مما ينبه اليهود والنصارى والمشركين على أن الخير لا يحصل في الدنيا والآخرة إلا بترك التمرد والعناد والانقياد لحكم الله تعالى وتكاليفه.

وثانيها: أنه تعالى حكى عنه أنه طلب الإمامة لأولاده فقال الله تعالى: ﴿ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ فدل ذلك على أن منصب الإمامة والرياسة في الدين لا يصل إلى الظالمين، فهؤلاء متى أرادوا وجدان هذا المنصب وجب عليهم ترك اللجاج والتعصب للباطل.

وثالثها: أن الحج من خصائص دين محمد ﷺ، فحكى الله تعالى ذلك عن إبراهيم ليكون ذلك كالحجة على اليهود والنصارى في وجوب الانقياد لذلك.

ورابعها: أن القبلة لما حولت إلى الكعبة شق ذلك على اليهود والنصارى، فبين الله تعالى أن هذا البيت قبلة إبراهيم الذي يعترفون بتعظيمه ووجوب الاقتداء به فكان ذلك مما يوجب زوال ذلك الغضب عن قلوبهم.

وخامسها: أن من المفسرين من فسر الكلمات التي ابتلى الله تعالى إبراهيم بها بأمور يرجع

حاصلها إلى تنظيف البدن وذلك مما يوجب على المشركين اختيار هذه الطريقة لأنهم كانوا معترفين بفضل إبراهيم عليه السلام ويوجب عليهم ترك ما كانوا عليه من التلطخ بالدماء وترك النظافة ومن المفسرين من فسر تلك الكلمات بما أن إبراهيم عليه السلام صبر على ما ابتلى به في دين الله تعالى وهو النظر في الكواكب والقمر والشمس ومناظرة عبدة الأوثان، ثم الانقياد لأحكام الله تعالى في ذبح الولد والإلقاء في النار، وهذا يوجب على هؤلاء اليهود والنصارى والمشركين الذين يعترفون بفضله أن يتشبهوا به في ذلك ويسلكوا طريقته في ترك الحسد والحمية وكراهة الانقياد لمحمد ﷺ، فهذه الوجوه التي لأجلها ذكر الله تعالى قصة إبراهيم عليه السلام.

واعلم أنه تعالى حكى عن إبراهيم عليه السلام أمورًا يرجع بعضها إلى الأمور الشاقة التي كلفه بها، وبعضها يرجع إلى التشريفات العظيمة التي خصه الله بها، ونحن نأتي على تفسيرها إن شاء الله تعالى، وهذه الآية دالة على تكليف حصل بعده تشريف.

أما التكليف فقوله تعالى: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَـٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾ وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قال صاحب الكشاف: العامل في ﴿وَإِذِ﴾ إما مضمر نحو: واذكر إذ ابتلى إبراهيم أو إذ ابتلاه كان كيت وكيت وإما ﴿قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ﴾.

المسألة الثانية: أنه تعالى وصف تكليفه إياه ببلوى توسعًا لأن مثل هذا يكون منًّا على جهة البلوى والتجربة والمحنة من حيث لا يعرف ما يكون ممن يأمره، فلما كثر ذلك في العرف بيننا جاز أن يصف الله تعالى أمره ونهيه بذلك مجازًا لأنه تعالى لا يجوز عليه الاختبار والامتحان لأنه تعالى عالم بجميع المعلومات التي لا نهاية لها على سبيل التفصيل من الأزل إلى الأبد، وقال هشام ابن الحكم: إنه تعالى كان في الأزل عالمًا بحقائق الأشياء وماهياتها فقط، فأما حدوث تلك الماهيات ودخولها في الوجود فهو تعالى لا يعلمها إلا عند وقوعها واحتج عليه بالآية والمعقول، أما الآية فهي هذه الآية، قال: إنه تعالى صرح بأنه يبتلي عباده ويختبرهم وذكر نظيره في سائر الآيات كقوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَـٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّـٰبِرِينَ﴾ [محمد: ٣١] وقال: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود: ٧] وقال في هذه السورة بعد ذلك: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَىْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ﴾ [البقرة: ١٥٥] وذكر أيضًا ما يؤكد هذا المذهب نحو قوله: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه: ٤٤] وكلمة (لعل) للترجي وقال: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١] فهذه الآيات ونظائرها دالة على أنه سبحانه وتعالى لا يعلم وقوع الكائنات قبل وقوعها، أما العقل فدل على وجوه:

أحدها: أنه تعالى لو كان عالمًا بوقوع الأشياء قبل وقوعها لزم نفي القدرة عن الخالق وعن الخلق، وذلك محال فما أدى إليه مثله بيان الملازمة: أن ما علم الله تعالى وقوعه استحال أن لا يقع لأن العلم بوقوع الشيء وبلا وقوع ذلك الشيء متضادان والجمع بين الضدين محال،

وكذلك ما علم الله أنه لا يقع كان وقوعه محالاً لعين هذه الدلالة، فلو كان الباري تعالى عالمًا بجميع الأشياء الجزئية قبل وقوعها لكان بعضها واجب الوقوع وبعضها ممتنع الوقوع، ولا قدرة البتة لا على الواجب ولا على الممتنع فيلزم نفي القدرة على هذه الأشياء عن الخالق تعالى وعن الخلق وإنما قلنا: إن ذلك محال أما في حق الخالق فلأنه ثبت أن العالم محدث وله مؤثر وذلك المؤثر يجب أن يكون قادرًا إذ لو كان موجبًا لذاته لزم من قدمه قدم العَالَم أو من حدوث العالم حدوثه، وأما في حق الخلق فلأنا نجد من أنفسنا وجدانًا ضروريًا كوننا متمكنين من الفعل والترك، على معنى أنا إن شئنا الفعل قدرنا عليه، وإن شئنا الترك قدرنا على الترك، فلو كان أحدهما واجبًا والآخر ممتنعًا لما حصلت هذه المكنة التي يعرف ثبوتها بالضرورة.

وثانيها: أن تعلق العلم بأحد المعلومين مغاير لتعلقه بالمعلوم الآخر، ولذلك فإنه يصح منا تعقل أحد التعلقين مع الذهول عن التعلق الآخر، ولو كان التعلقان تعلقًا واحدًا لاستحال ذلك، لأن الشيء الواحد يستحيل أن يكون معلومًا مذهولاً عنه، وإذا ثبت هذا فنقول: لو كان تعالى عالمًا بجميع هذه الجزئيات، لكان له تعالى علوم غير متناهية، أو كان لعلمه تعلقات غير متناهية، وعلى التقديرين فيلزم حصول موجودات غير متناهية دفعة واحدة وذلك محال، لأن مجموع تلك الأشياء أزيد من ذلك المجموع بعينه عند نقصان عشرة منه، فالناقص متناه، والزائد زاد على المتناهي بتلك العشرة، والمتناهي إذا ضم إليه غير المتناهي كان الكل متناهيًا، فإذًا وجود أمور غير متناهية محال، فإن قيل: الموجود هو العلم، فأما تلك التعلقات فهي أمور نسبية لا وجود لها في الأعيان، قلنا: العلم إنما يكون علمًا لو كان متعلقًا بالمعلوم، فلو لم يكن ذلك التعلق حاصلاً في نفس الأمر لزم أن لا يكون العلم علمًا في نفس الأمر وذلك محال.

وثالثها: أن هذه المعلومات التي لا نهاية لها، هل يعلم الله عددها أو لا يعلم، فإن علم عددها فهي متناهية، لأن كل ما له عدد معين فهو متناهٍ، وإن لم يعلم الله تعالى عددها لم يكن عالمًا بها على سبيل التفصيل، وكلامنا ليس إلا في العلم التفصيلي.

ورابعها: أن كل معلوم فهو متميز في الذهن عما عداه، وكل متميز عما عداه فإن ما عداه خارج عنه، وكل ما خرج عنه فهو متناهٍ، فإذن كل معلوم فهو متناه، فإذن كل ما هو غير متناه استحال أن يكون معلومًا.

وخامسها: أن الشيء إنما يكون معلومًا لو كان للعلم تعلق به ونسبة إليه وانتساب الشيء إلى الشيء يعتبر تحققه في نفسه، فإنه إذا لم يكن للشيء في نفسه تعين استحال أن يكون لغيره إليه من حيث هو هو نسبة، والشيء المشخص قبل دخوله في الوجود لم يكن مشخصًا البتة، فاستحال كونه متعلق العلم، فإن قيل: يبطل هذا بالمحالات والمركبات دخولها في الوجود، فإنا نعلمها وإن لم يكن لها تعينات البتة، قلنا: هذا الذي أوردتموه نقض على كلامنا، وليس جوابًا عن كلامنا، وذلك مما لا يزيل الشك والشبهة، قال هشام: فهذه الوجوه العقلية تدل على

أنه لا حاجة إلى صرف هذه الآيات عن ظواهرها، واعلم أن هشامًا كان رئيس الرافضة، فلذلك ذهب قدماء الروافض إلى القول بالنداء، أما الجمهور من المسلمين فإنهم اتفقوا على أنه سبحانه وتعالى يعلم الجزئيات قبل وقوعها، واحتجوا عليها بأنها قبل وقوعها تصح أن تكون معلومة لله تعالى إنما قلنا إنها تصح أن تكون معلومة لأنا نعلمها قبل وقوعها فإنا نعلم أن الشمس غدًا تطلع من مشرقها، والوقوع يدل على الإمكان، وإنما قلنا: إنه لما صح أن تكون معلومة وجب أن تكون معلومة لله تعالى، لأن تعلق علم الله تعالى بالمعلوم أمر ثبت له لذاته، فليس تعلقه ببعض ما يصح أن يعلم أولى من تعلقه بغيره، فلو حصل التخصيص لافتقر إلى مخصص، وذلك محال، فوجب أن لا يتعلق بشيء من المعلومات أصلاً وإن تعلق بالبعض فإنه يتعلق بكلها وهو المطلوب.

أما الشبهة الأولى: فالجواب عنها أن العلم بالوقوع تبع للوقوع، والوقوع تبع للقدرة، فالتابع لا ينافي المتبوع، فالعلم لازم لا يغني عن القدرة.

وأما الشبهة الثانية: فالجواب عنها: أنها منقوضة بمراتب الأعداد التي لا نهاية لها.

وأما الشبهة الثالثة: فالجواب عنها: أن الله تعالى لا يعلم عددها، ولا يلزم منه إثبات الجهل، لأن الجهل هو أن يكون لها عدد معين، ثم إن الله تعالى لا يعلم عددها، فأما إذا لم يكن لها في نفسها عدد، لم يلزم من قولنا: إن الله تعالى لا يعلم عددها إثبات الجهل.

وأما الشبهة الرابعة: فالجواب عنها: أنه ليس من شرط المعلوم أن يعلم العلم تميزه عن غيره، لأن العلم بتميزه عن غيره يتوقف على العلم بذلك الغير، فلو كان توقف العلم بالشيء على العلم بتميزه عن غيره، وثبت أن العلم بتميزه من غيره يوقف على العلم بغيره، لزم أن لا يعلم الإنسان شيئًا واحدًا إلا إذا علم أمورًا لا نهاية لها.

وأما الشبهة الخامسة: فالجواب عنها بالنقض الذي ذكرناه، وإذا انتقضت الشبهة سقطت، فيبقى ما ذكرناه من الدلالة على عموم عالمية الله تعالى سالمًا عن المعارض، وبالله التوفيق.

المسألة الثالثة: اعلم أن الضمير لا بد وأن يكون عائدًا إلى مذكور سابق، فالضمير إما أن يكون متقدمًا على المذكور لفظًا ومعنى، وإما أن يكون متأخرًا عنه لفظًا ومعنى، وإما أن يكون متقدمًا لفظًا ومتأخرًا معنى، وإما أن يكون بالعكس منه. أما القسم الأول: وهو أن يكون متقدمًا لفظًا ومعنى فالمشهور عند النحويين أنه غير جائز، وقال ابن جني بجوازه، واحتج عليه بالشعر والمعقول، أما الشعر فقوله:

جَـزى رَبُّـهُ عَـنّـي عَـديَّ بِـن حـاتِـمٍ   جَزاءَ الكِلابِ العاوياتِ وَقَد فَعَل[1]

---

(١) هذا البيت لأبي الأسود الدؤلي وهو أبو الأسود الدؤلي (١ ق. هـ - ٦٩هـ/ ٦٠٥ - ٦٨٨هـ) ظالم بن عمرو بن سفيان بن جندل الدؤلي الكناني. تابعي، واضع علم النحو، كان معدودًا من الفقهاء والأعيان والأمراء والشعراء والفرسان والحاضري الجواب.

وأما المعقول فلأن الفاعل مؤثر والمفعول قابل وتعلق الفعل بهما شديد، فلا يبعد تقديم أي واحد منهما كان على الآخر في اللفظ، ثم أجمعنا على أنه لو قدم المنصوب على المرفوع في اللفظ فإنه جائز، فكذا إذا لم يقدم مع أن ذلك التقديم جائز. القسم الثاني: وهو أن يكون الضمير متأخرًا لفظًا ومعنى، وهذا لا نزاع في صحته، كقولك: ضرب زيد غلامه. القسم الثالث: أن يكون الضمير متقدمًا في اللفظ متأخرًا في المعنى وهو كقولك: ضرب غلامه زيد، فهاهنا الضمير وإن كان متقدمًا في اللفظ لكنه متأخر في المعنى، لأن المنصوب متأخر عن المرفوع في التقدير، فيصير كأنك قلت: زيد ضرب غلامه فلا جرم كان جائزًا. القسم الرابع: أن يكون الضمير متقدمًا في المعنى متأخرًا في اللفظ، وهو كقوله تعالى: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ﴾ فإن المرفوع مقدم في المعنى على المنصوب، فيصير التقدير: وإذ ابتلى ربه إبراهيم، إلا أن الأمر وإن كان كذلك بحسب المعنى لكن لما لم يكن الضمير متقدمًا في اللفظ بل كان متأخرًا لا جرم كان جائزًا حسنًا.

المسألة الرابعة: قرأ ابن عامر: (إبراهام) بألف بين الهاء والميم، والباقون (إبراهيم) وهما لغتان، وقرأ ابن عباس وأبو حيوة رضي الله عنه (إبراهيمُ ربَّه) برفع إبراهيم ونصب ربه، والمعنى أنه دعاه بكلمات من الدعاء فعل المختبر هل يجيبه الله تعالى إليهن أم لا.

المسألة الخامسة: اختلف المفسرون في أن ظاهر اللفظ هل يدل على تلك الكلمات أم لا؟ فقال بعضهم: اللفظ يدل عليها وهي التي ذكرها الله تعالى من الإمامة وتطهير البيت ورفع قواعده والدعاء بإبعاث محمد ﷺ، فإن هذه الأشياء أمور شاقة، أما الإمامة فلأن المراد منها هاهنا هو النبوة، وهذا التكليف يتضمن مشاق عظيمة، لأن النبي ﷺ يلزمه أن يتحمل جميع المشاق والمتاعب في تبليغ الرسالة، وأن لا يخون في أداء شيء منها، ولو لزمه القتل بسبب ذلك ولا شك أن ذلك من أعظم المشاق، ولهذا قلنا: إن ثواب النبي أعظم من ثواب غيره، وأما بناء البيت وتطهيره ورفع قواعده، فمن وقف على ما روي في كيفية بنائه عرف شدة البلوى فيه، ثم إنه يتضمن إقامة المناسك، وقد امتحن الله الخليل عليه الصلاة والسلام بالشيطان في الموقف لرمي الجمار وغيره، وأما اشتغاله بالدعاء في أن يبعث الله تعالى محمدًا ﷺ في آخر الزمان، فهذا مما يحتاج إليه إخلاص العمل لله تعالى، وإزالة الحسد عن القلب بالكلية، فثبت أن الأمور المذكورة عقيب هذه الآية: تكاليف شاقة شديدة، فأمكن أن يكون المراد من ابتلاء الله تعالى إياه بالكلمات هو ذلك، ثم الذي يدل على أن المراد ذلك أنه عقبه بذكره من غير فصل بحرف من حروف العطف فلم يقل: وقال إني جاعلك للناس إمامًا، بل قال: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ﴾ فدل هذا على أن ذلك الابتلاء ليس إلا التكليف بهذه الأمور المذكورة، واعترض القاضي على هذا القول فقال: هذا إنما يجوز لو قال الله تعالى: وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمها إبراهيم، ثم إنه تعالى قال له بعد ذلك: إني جاعلك للناس إمامًا فأتمهن، إلا إنه ليس

كذلك، بل ذكر قوله: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ بعد قوله: ﴿فَأَتَمَّهُنَّ﴾ وهذا يدل على أنه تعالى امتحنه بالكلمات وأتمها إبراهيم، ثم إنه تعالى قال له بعد ذلك: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ ويمكن أن يجاب عنه بأنه ليس المراد من الكلمات الإمامة فقط، بل الإمامة وبناء البيت وتطهيره والدعاء في بعثة محمد ﷺ، كأن الله تعالى ابتلاه بمجموع هذه الأشياء، فأخبر الله تعالى عنه أنه ابتلاه بأمور على الإجمال، ثم أخبر عنه أنه أتمها، ثم عقب ذلك بالشرح والتفصيل، وهذا مما لا يعد فيه. القول الثاني: أن ظاهر الآية لا دلالة فيه على المراد بهذه الكلمات وهذا القول يحتمل وجهين:

الوجه الأول: بكلمات كلفه الله بهن، وهي أوامره ونواهيه فكأنه تعالى قال: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ﴾ مما شاء كلفه بالأمر بها.

والوجه الثاني: بكلمات تكون من إبراهيم يكلم بها قومه، أي يبلغهم إياها، والقائلون بالوجه الأول اختلفوا في أن ذلك التكليف بأي شيء كان على أقوال. أحدها: قال ابن عباس: هي عشر خصال كانت فرضًا في شرعه وهي سنة في شرعنا، خمس في الرأس وخمس في الجسد، أما التي في الرأس: فالمضمضة، والاستنشاق وفرق الرأس، وقص الشارب، والسواك، وأما التي في البدن: فالختان، وحلق العانة، ونتف الإبط، وتقليم الأظفار، والاستنجاء بالماء. وثانيها: قال بعضهم: ابتلاه بثلاثين خصلة من خصال الإسلام، عشر منها في سورة براءة: ﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ﴾ [التوبة: ١١٢] إلى آخر الآية، وعشر منها في سورة الأحزاب: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥] إلى آخر الآية، وعشر منها في المؤمنون: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [المؤمنون: ١] إلى قوله: ﴿أُولَٰئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠] وروى عشر في: ﴿سَأَلَ سَائِلٌ﴾ [المعارج: ١] إلى قوله: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ﴾ [المعارج: ٣٤] فجعلها أربعين سهمًا عن ابن عباس. وثالثها: أمره بمناسك الحج، كالطواف والسعي والرمي والإحرام وهو قول قتادة وابن عباس. ورابعها: ابتلاه بسبعة أشياء: بالشمس، والقمر، والكوكب، والختان على الكبر، والنار، وذبح الولد، والهجرة، فوفى بالكل فلهذا قال الله تعالى: ﴿وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّىٰ﴾ [النجم: ٣٧] عن الحسن. وخامسها: أن المراد ما ذكره في قوله: ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: ١٣١]. وسادسها: المناظرات الكثيرة في التوحيد مع أبيه وقومه ومع نمروذ والصلاة والزكاة والصوم، وقسم الغنائم، والضيافة، والصبر عليها، قال القفال رحمه الله: وجملة القول أن الابتلاء يتناول إلزام كل ما في فعله كلفة شدة ومشقة، فاللفظ يتناول مجموع هذه الأشياء ويتناول كل واحد منها، فلو ثبتت الرواية في الكل وجب القول بالكل، ولو ثبتت الرواية في البعض دون البعض فحينئذ يقع التعارض بين هذه الروايات، فوجب التوقف والله أعلم.

المسألة السادسة: قال القاضي: هذا الابتلاء إنما كان قبل النبوة، لأن الله تعالى نبه على أن قيامه عليه الصلاة والسلام بهن كالسبب لأن يجعله الله إمامًا، والسبب مقدم على المسبب،

فوجب كون هذا الابتلاء متقدمًا في الوجود على صيرورته إمامًا وهذا أيضًا ملائم لقضايا العقول، وذلك لأن الوفاء من شرائط النبوة لا يحصل إلا بالإعراض عن جميع ملاذ الدنيا وشهواتها وترك المداهنة مع الخلق وتقبيح ما هم عليه من الأديان الباطلة والعقائد الفاسدة، وتحمل الأذى من جميع أصناف الخلق، ولا شك أن هذا المعنى من أعظم المشاق وأجل المتاعب، ولهذا السبب يكون الرسول عليه الصلاة والسلام أعظم أجرًا من أمته، وإذا كان كذلك فالله تعالى ابتلاه بالتكاليف الشاقة، فلما وفى عليه الصلاة والسلام بها لا جرم أعطاه خلعة النبوة والرسالة، وقال آخرون: إنه بعد النبوة لأنه عليه الصلاة والسلام لا يعلم كونه مكلفًا بتلك التكاليف إلا من الوحي، فلا بد من تقدم الوحي على معرفته بكونه كذلك، أجاب القاضي عنه بأنه يحتمل أنه تعالى أوحى إليه على لسان جبريل عليه السلام بهذه التكاليف الشاقة، فلما تمم ذلك جعله نبيًا مبعوثًا إلى الخلق، إذا عرفت هذه المسألة فنقول قال القاضي: يجوز أن يكون المراد بالكلمات، ما ذكره الحسن من حديث الكوكب والشمس والقمر، فإنه عليه الصلاة والسلام ابتلاه الله بذلك قبل النبوة، أما ذبح الولد والهجرة والنار فكل ذلك كان بعد النبوة، وكذا الختان، فإنه عليه السلام يروي أنه ختن نفسه وكان سنه مائة وعشرين سنة، ثم قال: فإن قامت الدلالة السمعية القاهرة على أن المراد من الكلمات هذه الأشياء كان المراد من قوله: (أتمهن) أنه سبحانه علم من حاله أنه يتمهن ويقوم بهن بعد النبوة فلا جرم أعطاه خلعة الإمامة والنبوة.

المسألة السابعة: الضمير المستكن في ﴿فَأَتَمَّهُنَّ﴾ في إحدى القراءتين لإبراهيم بمعنى فقام بهن حق القيام، وأداهن أحسن التأدية، من غير تفريط وتوان. ونحوه: ﴿وَإِبْرَٰهِيمَ ٱلَّذِى وَفَّىٰٓ﴾ [النجم: ٣٧] وفي الأخرى لله تعالى بمعنى: فأعطاه ما طلبه لم ينقص منه شيئًا.

أما قوله تعالى: ﴿إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ فالإمام اسم من يؤتم به كالإزار لما يؤتزر به، أي يأتمون بك في دينك.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قال أهل التحقيق: المراد من الإمام هاهنا النبي ويدل عليه وجوه. أحدها: أن قوله: ﴿لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ يدل على أنه تعالى جعله إمامًا لكل الناس والذي يكون كذلك لا بد وأن يكون رسولاً من عند الله مستقلاً بالشرع لأنه لو كان تبعًا لرسول آخر لكان مأمومًا لذلك الرسول لا إمامًا له، فحينئذ يبطل العموم. وثانيها: أن اللفظ يدل على أنه إمام في كل شيء والذي يكون كذلك لا بد وأن يكون نبيًا. وثالثها: أن الأنبياء عليهم السلام أئمة من حيث يجب على الخلق اتباعهم، قال الله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَٰهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ [الأنبياء: ٧٣] والخلفاء أيضًا أئمة لأنهم رتبوا في المحل الذي يجب على الناس اتباعهم وقبول قولهم وأحكامهم والقضاة والفقهاء أيضًا أئمة لهذا المعنى، والذي يصلي بالناس يسمى أيضًا إمامًا لأن من دخل في صلاته لزمه الائتمام

به . قال عليه الصلاة والسلام: «إِنَّمَا جُعِلَ الإِمَام إِمَامًا لِيُؤْتَمَّ بِهِ فَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا وَإِذَا سَجَدَ فَاسْجُدُوا لاَ تَخْتَلِفُوا عَلَى إِمَامِكُمْ» فثبت بهذا أن اسم الإمام لمن استحق الاقتداء به في الدين وقد يسمى بذلك أيضًا من يؤتم به في الباطل، قال الله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَٰهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ﴾ [القصص: ٤١]إلا أن اسم الإمام لا يتناوله على الإطلاق بل لا يستعمل فيه إلا مقيدًا، فإنه لما ذكر أئمة الضلال قيده بقوله تعالى: ﴿يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ﴾ [القصص: ٤١]كما أن اسم الإله لا يتناول إلا المعبود الحق، فأما المعبود الباطل فإنما يطلق عليه اسم الإله مع القيد، قال الله تعالى: ﴿فَمَآ أَغْنَتْ عَنْهُمْ ءَالِهَتُهُمُ ٱلَّتِى يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مِن شَىْءٍ﴾ [هود: ١٠١]وقال: ﴿وَٱنظُرْ إِلَىٰٓ إِلَٰهِكَ ٱلَّذِى ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا﴾ [طه: ٩٧]إذا ثبت أن اسم الإمام يتناول ما ذكرناه، وثبت أن الأنبياء في أعلى مراتب الإمامة وجب حمل اللفظ هاهنا عليه، لأن الله تعالى ذكر لفظ الإمام هاهنا في معرض الامتنان، فلا بد وأن تكون تلك النعمة من أعظم النعم ليحسن نسبة الامتنان فوجب حمل هذه الإمامة على النبوة.

المسألة الثانية: أن الله تعالى لما وعده بأن يجعله إمامًا للناس حقق الله تعالى ذلك الوعد فيه إلى قيام الساعة، فإن أهل الأديان على شدة اختلافها ونهاية تنافيها يعظمون إبراهيم عليه الصلاة والسلام ويتشرفون بالانتساب إليه إما في النسب وإما في الدين والشريعة حتى إن عبدة الأوثان كانوا معظمين لإبراهيم عليه السلام، وقال الله تعالى في كتابه: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النحل: ١٢٣]وقال: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ﴾ [البقرة: ١٣٠] وقال في آخر سورة الحج: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ﴾ [الحج: ٧٨]وجميع أمة محمد عليه الصلاة والسلام يقولون في آخر الصلاة وارحم محمدًا وآل محمد كما صليت وباركت وترحمت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم.

المسألة الثالثة: القائلون بأن الإمام لا يصير إمامًا إلا بالنص تمسكوا بهذه الآية فقالوا: إنه تعالى بين أنه إنما صار إمامًا بسبب التنصيص على إمامته ونظيره قوله تعالى: ﴿إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]فبين أنه لا يحصل له منصب الخلافة إلا بالتنصيص عليه وهذا ضعيف لأنا بينا أن المراد بالإمامة هاهنا النبوة، ثم إن سلمنا أن المراد منها مطلق الإمامة لكن الآية تدل على أن النص طريق الإمامة وذلك لا نزاع فيه، إنما النزاع في أنه هل تثبت الإمامة بغير النص، وليس في هذه الآية تعرض لهذه المسألة لا بالنفي ولا بالإثبات.

المسألة الرابعة: قوله: ﴿إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ يدل على أنه عليه السلام كان معصومًا عن جميع الذنوب لأن الإمام هو الذي يؤتم به ويقتدى، فلو صدرت المعصية منه لوجب علينا الاقتداء به في ذلك، فيلزم أن يجب علينا فعل المعصية وذلك محال لأن كونه معصية عبارة عن كونه ممنوعًا من فعله وكونه واجبًا عبارة عن كونه ممنوعًا من تركه والجمع بينهما محال.

أما قوله: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِيٓ﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: الذرية: الأولاد وأولاد الأولاد للرجل وهو من ذرأ الله الخلق وتركوا همزها للخفة كما تركوا في البرية وفيه وجه آخر وهو أن تكون منسوبة إلى الذر.

المسألة الثانية: قوله؛ ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِيٓ﴾ عطف على الكاف كأنه قال: وجاعل بعض ذريتي كما يقال لك: سأكرمك، فتقول: وزيدًا.

المسألة الثالثة: قال بعضهم: إنه تعالى أعلمه أن في ذريته أنبياء فأراد أن يعلم هل يكون ذلك في كلهم أو في بعضهم وهل يصلح جميعهم لهذا الأمر؟ فأعلمه الله تعالى أن فيهم ظالمًا لا يصلح لذلك وقال آخرون: إنه عليه السلام ذكر ذلك على سبيل الاستعلام ولما لم يعلم على وجه المسألة، فأجابه الله تعالى صريحًا بأن النبوة لا تنال الظالمين منهم، فإن قيل: هل كان إبراهيم عليه السلام مأذونًا في قوله: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِيٓ﴾ أو لم يكن مأذونًا فيه؟ فإن أذن الله تعالى في هذا الدعاء فلم رد دعاءه؟ وإن لم يأذن له فيه كان ذلك ذنبًا، قلنا: قوله: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِيٓ﴾ يدل على أنه عليه السلام طلب أن يكون بعض ذريته أئمة للناس، وقد حقق الله تعالى إجابة دعائه في المؤمنين من ذريته كإسماعيل وإسحاق ويعقوب ويوسف وموسى وهارون وداود وسليمان وأيوب ويونس وزكريا ويحيى وعيسى وجعل آخرهم محمدًا ﷺ من ذريته الذي هو أفضل الأنبياء والأئمة عليهم السلام.

أما قوله تعالى: ﴿قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾

ففيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ حمزة وحفص عن عاصم: ﴿عَهْدِى﴾ بإسكان الياء، والباقون بفتحها، وقرأ بعضهم: (لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظالمون) أي من كان ظالمًا من ذريتك فإنه لا ينال عهدي.

المسألة الثانية: ذكروا في العهد وجوهًا. أحدها: أن هذا العهد هو الإمامة المذكورة فيما قبل، فإن كان المراد من تلك الإمامة هو النبوة فكذا وإلا فلا. وثانيها: ﴿عَهْدِى﴾ أي رحمتي عن عطاء. وثالثها: طاعتي عن الضحاك. ورابعها: أماني عن أبي عبيد، والقول الأول أولى لأن قوله: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِيٓ﴾ طلب لتلك الإمامة التي وعده بها بقوله: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ فقوله: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ لا يكون جوابًا عن ذلك السؤال إلا إذا كان المراد بهذا العهد تلك الإمامة.

المسألة الثالثة: الآية دالة على أنه تعالى سيعطي بعض ولده ما سأل، ولولا ذلك لكان الجواب: لا، أو يقول: لا ينال عهدي ذريتك، فإن قيل: أفما كان إبراهيم عليه السلام عالمًا بأن النبوة لا تليق بالظالمين، قلنا: بلى، ولكن لم يعلم حال ذريته، فبين الله تعالى أن فيهم من هذا حاله وأن النبوة إنما تحصل لمن ليس بظالم.

المسألة الرابعة: الروافض احتجوا بهذه الآية على القدح في إمامة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما من ثلاثة أوجه:

الأول: أن أبا بكر وعمر كانا كافرين، فقد كانا حال كفرهما ظالمين، فوجب أن يصدق عليهما في تلك الحالة أنهما لا ينالان عهد الإمامة البتة، وإذا صدق عليهما في ذلك الوقت أنهما لا ينالان عهد الإمامة البتة ولا في شيء من الأوقات ثبت أنهما لا يصلحان للإمامة.

الثاني: أن من كان مذنبًا في الباطن كان من الظالمين، فإذن ما لم يعرف أن أبا بكر وعمر ما كانا من الظالمين المذنبين ظاهرًا وباطنًا وجب أن لا يحكم بإمامتهما وذلك إنما يثبت في حق من تثبت عصمته ولما لم يكونا معصومين بالاتفاق وجب أن لا تتحقق إمامتهما البتة.

الثالث: قالوا: كانا مشركين، وكل مشرك ظالم، والظالم لا يناله عهد الإمامة فيلزم أن لا ينالهما عهد الإمامة، أما أنهما كانا مشركين فبالاتفاق، وأما أن المشرك ظالم فلقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣] وأما أن الظالم لا يناله عهد الإمامة فلهذه الآية، لا يقال إنهما كانا ظالمين حال كفرهما، فبعد زوال الكفر لا يبقى هذا الاسم لأنا نقول الظالم من وجد منه الظلم، وقولنا: وجد منه الظلم أعم من قولنا وجد منه الظلم في الماضي أو في الحال بدليل أن هذا المفهوم يمكن تقسيمه إلى هذين القسمين، ومورد التقسيم بالتقسيم بالقسمين مشترك بين القسمين وما كان مشتركًا بين القسمين لا يلزم انتفاؤه لانتفاء أحد القسمين، فلا يلزم من نفى كونه ظالمًا في الحال نفي كونه ظالمًا والذي يدل عليه نظرًا إلى الدلائل الشرعية أن النائم يسمى مؤمنًا والإيمان هو التصديق والتصديق غير حاصل حال كونه نائمًا، فدل على أنه يسمى مؤمنًا لأن الإيمان كان حاصلاً قبل، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون ظالمًا لظلم وجد من قبل، وأيضًا فالكلام عبارة عن حروف متوالية، والمشي عبارة عن حصولات متوالية في أحياز متعاقبة، فمجموع تلك الأشياء البتة لا وجود لها، فلو كان حصول المشتق منه شرطًا في كون الاسم المشتق حقيقة وجب أن يكون اسم المتكلم والماشي وأمثالهما حقيقة في شيء أصلاً، وأنه باطل قطعًا فدل هذا على أن حصول المشتق منه ليس شرطًا لكون الاسم المشتق حقيقة؟ والجواب: كل ما ذكرتموه معارض، بما أنه لو حلف لا يسلم على كافر فسلم على إنسان مؤمن في الحال إلا أنه كان كافرًا قبل بسنين متطاولة فإنه لا يحنث، فدل على ما قلناه، ولأن التائب عن الكفر لا يسمى كافرًا والتائب عن المعصية لا يسمى عاصيًا، فكذا القول في نظائره، ألا ترى إلى قوله: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ﴾ [هود: ١١٣] فإنه نهى عن الركون إليهم حال إقامتهم على الظلم، وقوله: ﴿مَا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍۚ﴾ [التوبة: ٩١] معناه: ما أقاموا على الإحسان، على أنا بينا أن المراد من الإمامة في هذه الآية: النبوة، فمن كفر بالله طرفة عين فإنه لا يصلح للنبوة.

المسألة الخامسة: قال الجمهور من الفقهاء والمتكلمين: الفاسق حال فسقه لا يجوز عقد الإمامة له، واختلفوا في أن الفسق الطارئ هل يبطل الإمامة أم لا؟ واحتج الجمهور على أن

الفاسق لا يصلح أن تعقد له الإمامة بهذه الآية، ووجه الاستدلال بها من وجهين.

الأول: ما بينا أن قوله: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ جواب لقوله: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِى﴾ وقوله: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِى﴾ طلب للإمامة التي ذكرها الله تعالى، فوجب أن يكون المراد بهذا العهد هو الإمامة، ليكون الجواب مطابقًا للسؤال، فتصير الآية كأنه تعالى قال: لا ينال الإمامة الظالمين، وكل عاص فإنه ظالم لنفسه، فكانت الآية دالة على ما قلناه.

فإن قيل: ظاهر الآية يقتضي انتفاء كونهم ظالمين ظاهرًا وباطنًا ولا يصح ذلك في الأئمة والقضاة.

قلنا: أما الشيعة فيستدلون بهذه الآية على صحة قولهم في وجوب العصمة ظاهرًا وباطنًا، وأما نحن فنقول: مقتضى الآية ذلك، إلا أنا تركنا اعتبار الباطن فتبقى العدالة الظاهرة معتبرة، فإن قيل: أليس أن يونس عليه السلام قال: ﴿سُبْحَٰنَكَ إِنِّى كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٧] وقال آدم: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾ [الأعراف: ٢٣] قلنا: المذكور في الآية هو الظلم المطلق، وهذا غير موجود في آدم ويونس عليهما السلام.

الوجه الثاني: أن العهد قد يستعمل في كتاب الله بمعنى الأمر، قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا۟ ٱلشَّيْطَٰنَ﴾ [يس: ٦٠] يعني ألم آمركم بهذا، وقال الله تعالى: ﴿قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ عَهِدَ إِلَيْنَآ﴾ [آل عمران: ١٨٣] يعني أمرنا، ومنه عهود الخلفاء إلى أمرائهم وقضاتهم إذا ثبت أن عهد الله هو أمره فنقول: لا يخلو قوله: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ من أن يريد أن الظالمين غير مأمورين، وأن الظالمين لا يجوز أن يكونوا بمحل من يقبل منهم أوامر الله تعالى، ولما بطل الوجه الأول لاتفاق المسلمين على أن أوامر الله تعالى لازمة للظالمين كلزومها لغيرهم ثبت الوجه الآخر، وهو أنهم غير مؤتمنين على أوامر الله تعالى وغير مقتدى بهم فيها فلا يكونون أئمة في الدين، فثبت بدلالة الآية بطلان إمامة الفاسق، قال عليه السلام: «**لاَ طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الخَالِقِ**» ودل أيضًا على أن الفاسق لا يكون حاكمًا، وأن أحكامه لا تنفذ إذا ولي الحكم، وكذلك لا تقبل شهادته ولا خبره عن النبي ﷺ، ولا فتياه إذا أفتى، ولا يقدم للصلاة وإن كان هو بحيث لو اقتدي به فإنه لا تفسد صلاته، قال أبو بكر الرازي: ومن الناس من يظن أن مذهب أبي حنيفة أنه يجوز كون الفاسق إمامًا وخليفة، ولا يجوز كون الفاسق قاضيًا، قال: وهذا خطأ، ولم يفرق أبو حنيفة بين الخليفة والحاكم في أن شرط كل واحد منهما العدالة، وكيف يكون خليفة وروايته غير مقبولة، وأحكامه غير نافذة، وكيف يجوز أن يدعى ذلك على أبي حنيفة وقد أكرهه ابن هبيرة في أيام بني أمية على القضاء، وضربه فامتنع من ذلك فحبس، فلح ابن هبيرة وجعل يضربه كل يوم أسواطًا، فلما خيف عليه، قال له الفقهاء: تول له شيئًا من عمله أي شيء كان حتى يزول عنك الضرب، فتولى له عد أحمال التبن التي تدخل فخلاه، ثم دعاه المنصور إلى مثل ذلك حتى عد له اللبن الذي كان يضرب لسور مدينة المنصور إلى مثل ذلك وقصته في أمر

زيد بن علي مشهورة، وفي حمله المال إليه وفتياه الناس سرًا في وجوب نصرته والقتال معه، وكذلك أمره مع محمد وإبراهيم ابني عبد الله بن الحسن، ثم قال: وإنما غلط من غلط في هذه الرواية أن قول أبي حنيفة: أن القاضي إذا كان عدلاً في نفسه، وتولى القضاء من إمام جائر فإن أحكامه نافذة، والصلاة خلفه جائزة، لأن القاضي إذا كان عدلاً في نفسه ويمكنه تنفيذ الأحكام كانت أحكامه نافذة، فلا اعتبار في ذلك بمن ولاه، لأن الذي ولاه بمنزلة سائر أعوانه، وليس شرط أعوان القاضي أن يكون عدولاً ألا ترى أن أهل بلد لا سلطان عليهم لو اجتمعوا على الرضا بتولية رجل عدل منهم القضاء حتى يكونوا أعوانًا له على من امتنع من قبول أحكامه لكان قضاؤه نافذًا وإن لم يكن له ولاية من جهة إمام ولا سلطان. والله أعلم.

المسألة السادسة: الآية تدل على عصمة الأنبياء من وجهين. الأول: أنه قد ثبت أن المراد من هذا العهد: الإمامة. ولا شك أن كل نبي إمام، فإن الإمام هو الذي يؤتم به، والنبي أولى الناس، وإذا دلت الآية على أن الإمام لا يكون فاسقًا، فبأن تدل على أن الرسول لا يجوز أن يكون فاسقًا فاعلاً للذنب والمعصية أولى. الثاني: قال: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ فهذا العهد إن كان هو النبوة؛ وجب أن تكون لا ينالها أحد من الظالمين وإن كان هو الإمامة، فكذلك لأن كل نبي لا بد وأن يكون إمامًا يؤتم به، وكل فاسق ظالم لنفسه فوجب أن لا تحصل النبوة لأحد من الفاسقين والله أعلم.

المسألة السابعة: اعلم أنه سبحانه بين أن له معك عهدًا، ولك معه عهدًا، وبين أنك متى تفي بعهدك، فإنه سبحانه يفي أيضًا بعهده فقال: ﴿وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِىٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾ [البقرة: ٤٠]ثم في سائر الآيات فإنه أفرد عهدك بالذكر، وأفرد عهد نفسه أيضًا بالذكر، أما عهدك فقال فيه: ﴿وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟﴾ [البقرة: ١٧٧]وقال: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِأَمَٰنَٰتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَٰعُونَ﴾ [المؤمنون: ٨]وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَوْفُوا۟ بِٱلْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١]وقال: ﴿لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۝ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُوا۟ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٢-٣]وأما عهده سبحانه وتعالى فقال فيه: ﴿وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ مِنَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ١١١]ثم بين كيفية عهده إلى أبينا آدم فقال: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِىَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ [طه: ١١٥]ثم بين كيفية عهده إلينا فقال: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ﴾ [يس: ٦٠]ثم بين كيفية عهده مع بني إسرائيل فقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَهِدَ إِلَيْنَآ أَلَّا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ﴾ [آل عمران: ١٨٣]ثم بين كيفية عهده مع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فقال: ﴿وَعَهِدْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِۦمَ وَإِسْمَٰعِيلَ﴾ [البقرة: ١٢٥]ثم بين في هذه الآية أن عهده لا يصل إلى الظالمين فقال: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ فهذه المبالغة الشديدة في هذه المعاهدة تقتضي البحث عن حقيقة هذه المعاهدة فنقول: العهد المأخوذ عليك ليس إلا عهد الخدمة والعبودية، والعهد الذي التزمه الله تعالى من جهته ليس إلا عهد الرحمة والربوبية، ثم إن العاقل إذا تأمل في حال هذه المعاهدة لم يجد من نفسه إلا نقض هذا العهد، ومن ربه إلا الوفاء بالعهد، فلنشرع في معاقد هذا الباب فنقول: أول إنعامه عليك

إنعام الخلق والإيجاد والإحياء وإعطاء العقل والآلة والمقصود من كل ذلك اشتغالك بالطاعة والخدمة والعبودية على ما قال: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] ونزه نفسه عن أن يكون هذا الخلق والإيجاد منه على سبيل العبث فقال: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ۝ مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الدخان: ٣٨، ٣٩] وقال أيضًا: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ [ص: ٢٧] وقال: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٥] ثم بين على سبيل التفصيل ما هو الحكمة في الخلق والإيجاد فقال: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ فهو سبحانه وفى بعهد الربوبية حيث خلقك وأحياك وأنعم عليك بوجوه النعم وجعلك عاقلاً مميزًا فإذا لم تشتغل بخدمته وطاعته وعبوديته فقد نقضت عهد عبوديتك مع أن الله تعالى وفى بعهد ربوبيته.

وثانيها: أن عهد الربوبية يقتضي إعطاء التوفيق والهداية وعهد العبودية منك يقتضي الجد والاجتهاد في العمل، ثم إنه وفَّى بعهد الربوبية فإنه ما ترك ذرة من الذرات إلا وجعلها هادية لك إلى سبيل الحق: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾ [الإسراء: ٤٤] وأنت ما وفيت البتة بعهد الطاعة والعبودية.

وثالثها: أن نعمة الله بالإيمان أعظم النعم، والدليل عليه أن هذه النعمة لو فاتتك لكنت أشقى الأشقياء أبد الآبدين ودهر الداهرين، ثم هذه النعمة من الله تعالى لقوله: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ٥٣] ثم مع أن هذه النعمة منه فإنه يشكرك عليها وقال: ﴿فَأُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا﴾ [الإسراء: ١٩] فإذا كان الله تعالى يشكرك على هذه النعمة فبأن تشكره على ما أعطى من التوفيق والهداية كان أولى، ثم إنك ما أتيت إلا بالكفران على ما قال: ﴿قُتِلَ ٱلْإِنسَٰنُ مَآ أَكْفَرَهُۥ﴾ [عبس: ١٧] فهو تعالى وفى بعهده، وأنت نقضت عهدك.

ورابعها: أن تنفق نعمه في سبيل مرضاته، فعهده معك أن يعطيك أصناف النعم وقد فعل وعهدك معه أن تصرف نعمه في سبيل مرضاته وأنت ما فعلت ذلك: ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ۝ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ﴾ [العلق: ٦، ٧].

وخامسها: أنعم عليك بأنواع النعم لتكون محسنًا إلى الفقراء: ﴿وَأَحْسِنُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ١٩٥] ثم إنك توسلت به إلى إيذاء الناس وإيحاشهم: ﴿ٱلَّذِينَ يَبْخَلُونَ وَيَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبُخْلِ﴾ [النساء: ٣٧].

وسادسها: أعطاك النعم العظيمة لتكون مقبلاً على حمده وأنت تحمد غيره فانظر أن السلطان العظيم لو أنعم عليك بخلعة نفيسة، ثم إنك في حضرته تعرض عنه وتبقى مشغولاً بخدمة بعض الأسقاط كيف تستوجب الأدب والمقت فكذا هاهنا، واعلم أنا لو اشتغلنا بشرح كيفية وفائه سبحانه بعهد الإحسان والربوبية وكيفية نقضنا لعهد الإخلاص والعبودية لما قدرنا على ذلك فإنا من أول الحياة إلى آخرها ما صرنا منفكين لحظة واحدة من أنواع نعمه على ظاهرنا وباطننا وكل

واحدة من تلك النعم تستدعي شكرًا على حدة وخدمة على حدة، ثم إنا ما أتينا بها بل ما تنبهنا لها وما عرفنا كيفيتها وكميتها، ثم إنه سبحانه على تزايد غفلتنا وتقصيرنا يزيد في أنواع النعم والرحمة والكرم، فكنا من أول عمرنا إلى آخره لا نزال نتزايد في درجات النقصان والتقصير واستحقاق الذم، وهو سبحانه لا يزال يزيد في الإحسان واللطف والكرم، واستحقاق الحمد والثناء فإنه كلما كان تقصيرنا أشد كان إنعامه علينا بعد ذلك أعظم وقعًا وكلما كان إنعامه علينا أكثر وقعًا، كان تقصيرنا في شكره أقبح وأسوأ، فلا تزال أفعالنا تزداد قبائح ومحاسن أفعاله على سبيل الدوام بحيث لا تفضي إلى الانقطاع ثم إنه قال في هذه الآية: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ وهذا تخويف شديد لكنا نقول: إلهنا صدر منك ما يليق بك من الكرم والعفو والرحمة والإحسان وصدر منا ما يليق بنا من الجهل والغدر والتقصير والكسل، فنسألك بك وبفضلك العميم أن تتجاوز عنا يا أرحم الراحمين.

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَٱتَّخِذُوا۟ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِىَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ ﴿١٢٥﴾﴾

اعلم أنه تعالى بين كيفية حال إبراهيم عليه السلام حين كلفه بالإمامة، وهذا شرح التكليف الثاني، وهو التكليف بتطهير البيت، ثم نقول: أما البيت فإنه يريد البيت الحرام، واكتفى بذكر البيت مطلقًا لدخول الألف واللام عليه، إذا كانتا تدخلان لتعريف المعهود أو الجنس، وقد علم المخاطبون أنه لم يرد به الجنس فانصرف إلى المعهود عندهم وهو الكعبة، ثم نقول: ليس المراد نفس الكعبة، لأنه تعالى وصفه بكونه (أمنًا) وهذا صفة جميع الحرم لا صفة الكعبة فقط والدليل على أنه يجوز إطلاق البيت والمراد منه كل الحرم قوله تعالى: ﴿هَدْيًۢا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ﴾ [المائدة: ٩٥] والمراد الحرم كله لا الكعبة نفسها، لأنه لا يذبح في الكعبة، ولا في المسجد الحرام وكذلك قوله: ﴿فَلَا يَقْرَبُوا۟ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَا﴾ [التوبة: ٢٨]، والمراد والله أعلم منعهم من الحج: حضور مواضع النسك، وقال في آية أخرى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا ءَامِنًا﴾ [العنكبوت: ٦٧] وقال الله تعالى في آية أخرى مخبرًا عن إبراهيم: ﴿رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا ٱلْبَلَدَ ءَامِنًا﴾ [إبراهيم: ٣٥] فدل هذا على أنه وصف البيت بالأمن فاقتضى جميع الحرم، والسبب في أنه تعالى أطلق لفظ البيت وعنى به الحرم كله أن حرمة الحرم لما كانت معلقة بالبيت جاز أن يعبر عنه باسم البيت.

أما قوله تعالى: ﴿مَثَابَةً لِّلنَّاسِ﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: قال أهل اللغة: أصله من ثاب يثوب مثابة وثوبًا إذا رجع يقال: ثاب الماء إذا

رجع إلى النهر بعد انقطاعه، وثاب إلى فلان عقله أي رجع وتفرق عنه الناس، ثم ثابوا: أي عادوا مجتمعين، والثواب من هذا أخذ، كأن ما أخرجه من مال أو غيره فقد رجع إليه، والمثاب من البئر: مجتمع الماء في أسفلها، قال القفال قيل: إن مثابًا ومثابة لغتان مثل: مقام ومقامة وهو قول الفراء والزجاج، وقيل: الهاء إنما دخلت في مثابة مبالغة كما في قولهم: نسابة وعلامة، وأصل مثابة مَثْوَبة مَفْعَلة.

المسألة الثانية: قال الحسن: معناه أنهم يثوبون إليه في كل عام، وعن ابن عباس ومجاهد: أنه لا ينصرف عنه أحد إلا وهو يتمنى العود إليه، قال الله تعالى: ﴿فَٱجْعَلْ أَفْئِدَةً مِّنَ ٱلنَّاسِ تَهْوِىٓ إِلَيْهِمْ﴾[إبراهيم: ٣٧] وقيل: مثابة أي يحجون إليه فيثابون عليه.

فإن قيل: كون البيت مثابة يحصل بمجرد عودهم إليه، وذلك يحصل بفعلهم لا بفعل الله تعالى، فما معنى قوله: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ﴾.

قلنا: أما على قولنا ففعل العبد مخلوق لله تعالى فهذه الآية حجة على قولنا في هذه المسألة، وأما على قول المعتزلة فمعناه أنه تعالى ألقى تعظيمه في القلوب ليصير ذلك داعيًا لهم إلى العود إليه مرة بعد أخرى، وإنما فعل الله تعالى ذلك لما فيه من منافع الدنيا والآخرة، أما منافع الدنيا فلأن أهل المشرق والمغرب يجتمعون هناك، فيحصل هناك من التجارات وضروب المكاسب ما يعظم به النفع، وأيضًا فيحصل بسبب السفر إلى الحج عمارة الطريق والبلاد، ومشاهدة الأحوال المختلفة في الدنيا، وأما منافع الدين فلأن من قصد البيت رغبة منه في النسك والتقرب إلى الله تعالى، وإظهار العبودية له، والمواظبة على العمرة والطواف، وإقامة الصلاة في ذلك المسجد المكرم والاعتكاف فيه، يستوجب بذلك ثوابًا عظيمًا عند الله تعالى.

المسألة الثانية: تمسك بعض أصحابنا في وجوب العمرة بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ﴾ ووجه الاستدلال به أن قوله: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ﴾ إخبار عن أنه تعالى جعله موصوفًا بصفة كونه مثابة للناس، لكن لا يمكن إجراء الآية على هذا المعنى لأن كونه مثابة للناس صفة تتعلق باختيار الناس، وما يتعلق باختيار الناس لا يمكن تحصيله بالجبر والإلجاء، وإذا ثبت تعذر إجراء الآية على ظاهرها وجب حمل الآية على الوجوب لأنا متى حملناه على الوجوب كان ذلك أفضى إلى صيرورته كذلك مما إذا حملناه على الندب، فثبت أن الله تعالى أوجب علينا العود إليه مرة بعد أخرى، وقد توافقنا على أن هذا الوجوب لا يتحقق فيما سوى الطواف، فوجب تحققه في الطواف، هذا وجه الاستدلال بهذه الآية، وأكثر من تكلم في أحكام القرآن طعن في دلالة هذه الآية على هذا المطلوب، ونحن قد بينا دلالتها عليه من هذا الوجه الذي بيناه.

أما قوله تعالى: ﴿وَأَمْنًا﴾ أي موضع أمن، ثم لا شك أن قوله: ﴿جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾ خبر، فتارة نتركه على ظاهره ونقول إنه خبر، وتارة نصرفه عن ظاهره ونقول إنه أمر.

أما القول الأول: فهو أن يكون المراد أنه تعالى جعل أهل الحرم آمنين من القحط والجدب على ما قال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا ءَامِنًا﴾[العنكبوت: ٦٧] وقوله: ﴿أَوَلَمْ نُمَكِّن لَّهُمْ حَرَمًا ءَامِنًا يُجْبَىٰٓ إِلَيْهِ ثَمَرَٰتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[القصص: ٥٧] ولا يمكن أن يكون المراد منه الإخبار عن عدم وقوع القتل في الحرم، لأنا نشاهد أن القتل الحرام قد يقع فيه، وأيضًا فالقتل المباح قد يوجد فيه، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمْ فِيهِ ۖ فَإِن قَٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ﴾[البقرة: ١٩١] فأخبر عن وقوع القتل فيه.

القول الثاني: أن نحمله على الأمر على سبيل التأويل، والمعنى أن الله تعالى أمر الناس بأن يجعلوا ذلك الموضع أمنًا من الغارة والقتل، فكان البيت محترمًا بحكم الله تعالى، وكانت الجاهلية متمسكين بتحريمه، لا يهيجون على أحد التجأ إليه، وكانوا يسمون قريشًا: أهل الله تعظيمًا له، ثم اعتبر فيه أمر الصيد حتى إن الكلب ليهم بالظبي خارج الحرم فيفر الظبي منه فيتبعه الكلب فإذا دخل الظبي الحرم لم يتبعه الكلب، ورويت الأخبار في تحريم مكة قال عليه الصلاة والسلام: «إِنَّ اللهَ حَرَّمَ مَكَّةَ وَإِنَّهَا لَمْ تَحِلَّ لأَحَدٍ قَبْلِي وَلَنْ تَحِلَّ لأَحَدٍ بَعْدِي وَإِنَّما أُحِلَّتْ لِي سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ، وَقَد عَادَت حُرْمَتَها كَمَا كَانَت»[1] فذهب الشافعي رضي الله عنه إلى أن المعنى: أنها لم تحل لأحد بأن ينصب الحرب عليها وأن ذلك أحل لرسول الله ﷺ، فأما من دخل البيت من الذين تجب عليهم الحدود فقال الشافعي رضي الله عنه: إن الإمام يأمر بالتضييق عليه بما يؤدي إلى خروجه من الحرم، فإذا خرج أقيم عليه الحد في الحل، فإن لم يخرج حتى قتل في الحرم جاز، وكذلك من قاتل في الحرم جاز قتله فيه، وقال أبو حنيفة رحمه الله: لا يجوز، واحتج الشافعي رحمه الله بأنه عليه الصلاة والسلام أمر عندما قتل عاصم بن ثابت بن الأفلح وخبيب بقتل أبي سفيان في داره بمكة غيلة إن قدر عليه، قال الشافعي رحمه الله: وهذا في الوقت الذي كانت مكة فيه محرمة فدل أنها لا تمنع أحدًا من شيء وجب عليه وأنها إنما تمنع من أن ينصب الحرب عليها كما ينصب على غيرها، واحتج أبو حنيفة رحمه الله بهذه الآية، والجواب عنه أن قوله: ﴿وَأَمْنًا﴾ ليس فيه بيان أنه جعله أمنًا في ماذا فيمكن أن يكون أمنًا من القحط، وأن يكون أمنًا من نصب الحروب، وأن يكون أمنًا من إقامة الحدود، وليس اللفظ من باب العموم حتى يحمل على الكل، بل حمله على الأمن من القحط والآفات أولى لأنا على هذا التفسير لا نحتاج إلى حمل لفظ الخبر على معنى الأمر وفي سائر الوجوه نحتاج إلى ذلك، فكان قول الشافعي رحمه الله أولى.

أما قوله تعالى: ﴿وَٱتَّخِذُوا۟ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ ابن كثير وأبو عمرو وحمزة وعاصم والكسائي: ﴿وَٱتَّخِذُوا۟﴾ بكسر الخاء

---

(١) **متفق عليه:** أخرجه البخاري في كتاب (العلم)، باب: (العلم) (١/ ٢٤٨) حديث رقم (١١٢)، ومسلم في كتاب (الحج)، باب: (تحريم مكة وصيدها) (٢/ ٤٤٧/ ٩٨٨)، جميعًا من طريق يحيى بن أبي كثير. . . به.

على صيغة الأمر، وقرأ نافع وابن عامر بفتح الخاء على صيغة الخبر.

أما القراءة الأولى: فقوله: ﴿وَٱتَّخِذُوا۟﴾ عطف على ماذا، وفيه أقوال، الأول: أنه عطف على قوله: ﴿ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّى فَضَّلْتُكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٢]، ﴿وَٱتَّخِذُوا۟ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾. الثاني: إنه عطف على قوله: ﴿إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة: ١٢٤] والمعنى أنه لما ابتلاه بكلمات وأتمهن، قال له جزاء لما فعله من ذلك: ﴿إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ وقال: ﴿وَٱتَّخِذُوا۟ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾ ويجوز أن يكون أمر بهذا ولده، إلا أنه تعالى أضمر قوله وقال، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُۥ وَاقِعٌۢ بِهِمْ خُذُوا۟ مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ﴾ [الأعراف: ١٧١]. الثالث: أن هذا أمر من الله تعالى لأمة محمد ﷺ أن يتخذوا من مقام إبراهيم مصلى، وهو كلام اعترض في خلال ذكر قصة إبراهيم عليه السلام، وكأن وجهه: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَٱتَّخِذُوا۟﴾ أنتم من مقام إبراهيم مصلى والتقدير أنا لما شرفناه ووصفناه بكونه مثابة للناس وأمنًا فاتخذوه أنتم قبلة لأنفسكم، والواو والفاء قد يذكر كل واحد منهما في هذا الوضع وإن كانت الفاء أوضح، أما من قرأ: (واتَّخَذُوا) بالفتح فهو إخبار عن ولد إبراهيم أنهم اتخذوا من مقامه مصلى، فيكون هذا عطفًا على: ﴿جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ﴾ واتخذوه مصلى، ويجوز أن يكون عطفًا على: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ﴾ وإذ اتخذوه مصلى.

المسألة الثانية: ذكروا أقوالاً في أن مقام إبراهيم عليه السلام أي شيء هو:

القول الأول: إنه موضع الحجر قام عليه إبراهيم عليه السلام، ثم هؤلاء ذكروا وجهين: أحدهما: أنه هو الحجر الذي كانت زوجة إسماعيل وضعته تحت قدم إبراهيم عليه السلام حين غسلت رأسه فوضع إبراهيم عليه السلام رجله عليه وهو راكب فغسلت أحد شقي رأسه ثم رفعته من تحته وقد غاصت رجله في الحجر فوضعته تحت الرجل الأخرى فغاصت رجله أيضًا فيه فجعله الله تعالى من معجزاته وهذا قول الحسن وقتادة والربيع بن أنس. وثانيها: ما روي عن سعيد بن جبير عن ابن عباس أن إبراهيم عليه السلام كان يبني البيت وإسماعيل يناوله الحجارة ويقولان: ﴿رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [البقرة: ١٢٧] فلما ارتفع البنيان وضعف إبراهيم عليه الصلاة والسلام عن وضع الحجارة قام على حجر وهو مقام إبراهيم عليه السلام.

القول الثاني: أن مقام إبراهيم الحرم كله وهو قول مجاهد.

الثالث: أنه عرفة والمزدلفة والجمار وهو قول عطاء.

الرابع: الحج كله مقام إبراهيم وهو قول ابن عباس، واتفق المحققون على أن القول الأول أولى ويدل عليه وجوه. الأول: ما روى جابر أنه عليه السلام لما فرغ من الطواف أتى المقام وتلا قوله تعالى: ﴿وَٱتَّخِذُوا۟ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾ فقراءة هذه اللفظة عند ذلك الموضع تدل على أن المراد من هذه اللفظة هو ذلك الموضع ظاهر. وثانيها: أن هذا الاسم في العرف مختص بذلك الموضع والدليل عليه أن سائلاً لو سأل المكي بمكة عن مقام إبراهيم لم يجبه ولم يفهم منه إلا هذا الموضع. وثالثها: ما روي أنه عليه السلام مر بالمقام ومعه عمر فقال: يا رسول الله

أليس هذا مقام أبينا إبراهيم؟ قال: بلى. قال: أفلا نتخذه مصلى؟ قال: لم أومر بذلك، فلم تغب الشمس من يومهم حتى نزلت الآية. ورابعها: أن الحجر صار تحت قدميه في رطوبة الطين حتى غاصت فيه رجلا إبراهيم عليه السلام، وذلك من أظهر الدلائل على وحدانية الله تعالى ومعجزة إبراهيم عليه السلام فكان اختصاصه بإبراهيم أولى من اختصاص غيره به، فكان إطلاق هذا الاسم عليه أولى. وخامسها: أنه تعالى قال: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾ وليس للصلاة تعلق بالحرم ولا بسائر المواضع إلا بهذا الموضع، فوجب أن يكون مقام إبراهيم هو هذا الموضع. وسادسها: أن مقام إبراهيم هو موضع قيامه، وثبت بالأخبار أنه قام على هذا الحجر عند المغتسل ولم يثبت قيامه على غيره فحمل هذا اللفظ، أعني: مقام إبراهيم عليه السلام على الحجر يكون أولى قال القفال: ومن فسر مقام إبراهيم بالحجر خرج قوله: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾ على مجاز قول الرجل: اتخذت من فلان صديقًا وقد أعطاني الله من فلان أخًا صالحًا ووهب الله لي منك وليًا مشفقًا وإنما تدخل (من) لبيان المتخذ الموصوف وتميزه في ذلك المعنى من غيره والله أعلم.

المسألة الثالثة: ذكروا في المراد بقوله: ﴿مُصَلًّى﴾ وجوهًا. أحدها: المصلى المدعى فجعله من الصلاة التي هي الدعاء، قال الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيْهِ﴾ [الأحزاب: ٥٦] وهو قول مجاهد، وإنما ذهب إلى هذا التأويل ليتم له قوله: إن كل الحرم مقام إبراهيم. وثانيها: قال الحسن: أراد به قبلة. وثالثها: قال قتادة والسدي: أمروا أن يصلوا عنده. قال أهل التحقيق: وهذا القول أولى لأن لفظ الصلاة إذا أطلق يعقل منه الصلاة المفعولة بركوع وسجود ألا ترى أن مصلى المصر وهو الموضع الذي يصلى فيه صلاة العيد وقال عليه السلام لأسامة بن زيد المصلى أمامك يعني به موضع الصلاة المفعولة، وقد دل عليه أيضًا فعل النبي ﷺ للصلاة عنده بعد تلاوة الآية ولأن حملها على الصلاة المعهودة أولى لأنها جامعة لسائر المعاني التي فسروا الآية بها وهاهنا بحث فقهي وهو أن ركعتي الطواف فرض أم سنة ينظر إن كان الطواف فرضًا فللشافعي رضي الله عنه فيه قولان، أحدهما: فرض لقوله تعالى: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾ والأمر للوجوب. والثاني: سنة لقوله عليه السلام للأعرابي حين قال: هل علي غيرها، قال: لا إلا أن تطوع وإن كان الطواف[1] نفلاً مثل طواف القدوم فركعتاه سنة والرواية عن أبي حنيفة مختلفة أيضًا في هذه المسألة والله أعلم.

المسألة الرابعة: في فضائل البيت: روى الشيخ أحمد البيهقي كتاب شعب الإيمان عن أبي ذر قال: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُّ مَسْجِدٍ وُضِعَ فِي الأَرْضِ أَوَّلُ؟ قَالَ: «الْمَسْجِدُ الْحَرَامُ». قَالَ: قُلْتُ: ثُمَّ أَيٌّ؟ قَالَ: «ثُمَّ الْمَسْجِدُ الأَقْصَى». قَالَ: قُلْتُ: كَمْ بَيْنَهُمَا؟ قَالَ: «أَرْبَعُونَ سَنَةً، فَأَيْنَمَا

---

(١) لم أجده.

أَدْرَكَتْكَ الصَّلاَةُ فَصَلِّ فَهُوَ مَسْجِدٌ» أخرجاه في الصحيحين [١]، وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: خُلِقَ الْبَيْتُ قَبْلَ الأَرْضِ بِأَلْفَيْ عَامٍ ثُمَّ دُحِيَتِ الأَرْضُ مِنْهُ [٢] وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال عليه السلام: «أَوَّلُ بُقْعَةٍ وُضِعَتْ فِي الأَرْضِ مَوْضِعُ الْبَيْتِ ثُمَّ مُدَّتْ مِنْهَا الأَرْضُ، وَإِنَّ أَوَّلَ جَبَلٍ وَضَعَهُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى وَجْهِ الأَرْضِ أَبُو قُبَيْسٍ ثُمَّ مُدَّتْ مِنْهُ الْجِبَالُ» [٣].

وعن وهب بن منبه قال: أَنَّ آدَمَ لَمَّا أُهْبِطَ إِلَى الأَرْضِ اسْتَوْحَشَ فِيهَا لَمَّا رَأَى مِنْ سَعَتِهَا، وَلَمْ يَرَ فِيهَا أَحَدًا غَيْرَهُ، فَقَالَ: يَا رَبِّ أَمَا لأَرْضِكَ هَذِهِ عَامِرٌ يُسَبِّحُكَ فِيهَا، وَيُقَدِّسُ لَكَ غَيْرِي ؟، قَالَ اللهُ: إِنِّي سَأَجْعَلُ فِيهَا مِنْ ذُرِّيَّتِكَ مَنْ يُسَبِّحُ بِحَمْدِي وَيُقَدِّسُ لِي، وَسَأَجْعَلُ فِيهَا بُيُوتًا تَرْفَعُ لِذِكْرِي، فَيُسَبِّحُنِي فِيهَا خَلْقِي، وَسَأُبَوِّئُكَ فِيهَا بَيْتًا أَخْتَارُهُ لِنَفْسِي، وَأَخُصُّهُ بِكَرَامَتِي، وَأُوثِرُهُ عَلَى بُيُوتِ الأَرْضِ كُلِّهَا بِاسْمِي، وَأُسَمِّيهِ بَيْتِي، أُنْطِقُهُ بِعَظَمَتِي، وَأَحُوزُهُ بِحُرْمَتِي، وَأَجْعَلُهُ أَحَقَّ الْبُيُوتِ كُلِّهَا وَأَوْلاَهَا بِذِكْرِي، وَأَضَعُهُ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ الَّتِي اخْتَرْتُ لِنَفْسِي، فَإِنِّي اخْتَرْتُ مَكَانَهُ يَوْمَ خَلَقْتُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ، وَقَبْلَ ذَلِكَ قَدْ كَانَ بُغْيَتِي فَهُوَ صَفْوَتِي مِنَ الْبُيُوتِ، وَلَسْتُ أَسْكُنُهُ وَلَيْسَ يَنْبَغِي أَنْ أَسْكُنَ الْبُيُوتَ، وَلاَ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تَحْمِلَنِي، أَجْعَلُ ذَلِكَ الْبَيْتَ لَكَ وَلِمَنْ بَعْدَكَ حَرَمًا وَأَمْنًا، أُحَرِّمُ بِحُرْمَتِهِ مَا فَوْقَهُ وَمَا تَحْتَهُ وَمَا حَوْلَهُ، فَمَنْ حَرَّمَهُ بِحُرْمَتِي فَقَدْ عَظَّمَ حُرْمَتِي، وَمَنْ أَحَلَّهُ فَقَدْ أَبَاحَ حُرْمَتِي، مَنْ آمَّنَ أَهْلَهُ اسْتَوْجَبَ بِذَلِكَ أَمَانِيَّ وَمَنْ أَخَافَهُمْ فَقَدْ أَخْفَرَنِي فِي ذِمَّتِي ، وَمَنْ عَظَّمَ شَأْنَهُ فَقَدْ عَظُمَ فِي عَيْنِي، وَمَنْ تَهَاوَنَ بِهِ صَغُرَ عِنْدِي، وَلِكُلِّ مَلِكٍ حِيَازَةٌ وَبَطْنُ مَكَةَ حَوْزَتِي الَّتِي حِزْتُ لِنَفْسِي دُونَ خَلْقِي فَأَنَا اللهُ ذُو بَكَّةَ، أَهْلُهَا خفرتي وَجِيرَانُ بَيْتِي، وَعُمَّارُهَا وَزُوَّارُهَا وَفْدِي وَأَضْيَافِي فِي كَنَفِي، وَضَمَانِي وَذِمَّتِي وَجِوَارِي أَجْعَلُهُ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ، وَأَعْمُرُهُ بِأَهْلِ السَّمَاءِ وَأَهْلِ الأَرْضِ يَأْتُونَهُ أَفْوَاجًا شُعْثًا غُبْرًا ﴿وَأَذِّن فِى ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾ [الحج: ٢٧] يَعِجُّونَ بِالتَّكْبِيرِ عَجِيجًا، وَيَرُجُّونَ بِالتَّلْبِيَةِ رَجِيجًا فَمَنِ اعْتَمَرَهُ لاَ يُرِيدُ غَيْرِي فَقَدْ زَارَنِي وَضَافَنِي وَوَفَدَ إِلَيَّ وَنَزَلَ بِي فَحَقٌّ لِي أَنْ أُتْحِفَهُ لِكَرَامَتِي وَحَقُّ الْكَرِيمِ أَنْ يُكْرِمَ وَفْدَهُ، وَأَضْيَافَهُ وَزُوَّارَهُ، وَأَنْ يُسْعِفَ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ بِحَاجَتِهِ تَعْمُرُهُ يَا آدَمُ مَا كُنْتُ حَيًّا، ثُمَّ يَعْمُرُهُ مِنْ بَعْدِكَ الأُمَمُ وَالْقُرُونُ وَالأَنْبِيَاءُ مِنْ وَلَدِكَ أُمَّةً بَعْدَ أُمَّةٍ وَقَرْنًا بَعْدَ قَرْنٍ، وَنَبِيًّا بَعْدَ نَبِيٍّ حَتَّى يَنْتَهِيَ ذَلِكَ إِلَى نَبِيٍّ مِنْ وَلَدِكَ يُقَالُ لَهُ مُحَمَّدٌ وَهُوَ خَاتَمُ

---

(١) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (أحاديث الأنبياء)، باب: (رقم ١٠) (٦/ ٤٦٩) حديث رقم (٣٣٦٦)، من طريق عبد الواحد... به. والإمام مسلم في كتاب (المساجد ومواضع الصلاة)، باب: (المساجد ومواضع الصلاة) (١/ ٢/ ٣٧٠) من طريق علي بن مسهر... به. كلاهما (عبد الواحد، علي بن مسهر) عن الأعمش... به.

(٢) **صحيح موقوف**: أخرجه البيهقي في (شعب الإيمان) (٣/ ٤٣١) حديث رقم (٣٩٨٣)، من طريق منصور عن مجاهد عن عبد الله بن عمرو... به.

(٣) **صحيح موقوف**: أخرجه البيهقي في (شعب الإيمان) (٣/ ٤٣١) حديث رقم (٣٩٨٤) من طريق عبد الملك بن جريج عن عطاء عن ابن عباس... به.

النَّبِيِّينَ فَأَجْعَلُهُ مِنْ عُمَّارِهِ، وَسُكَّانِهِ، وَحُمَاتِهِ، وَوُلاَتِهِ، وَحُجَّابِهِ، وَسُقَاتِهِ، يَكُونُ أَمِينِي عَلَيْهِ مَا كَانَ حَيًّا، فَإِذَا انْقَلَبَ إِلَيَّ وَجَدَنِي قَدْ أَدخَرْتُ لَهُ مِنْ أَجْرِهِ، وَفَضِيلَتِهِ مَا يَتَمَكَّنُ بِهِ مِنَ الْقُرْبَةِ إِلَيَّ وَالْوَسِيلَةِ عِنْدِي، وَأَفْضَلُ الْمَنَازِلِ فِي دَارِ الْمُقَامَةِ، وَأَجْعَلِ اسْمَ ذَلِكَ الْبَيْتَ وَذِكْرَهُ، وَشَرَفَهُ، وَمَجْدَهُ، وَسَنَاهُ وَمَكْرُمَتَهُ لِنَبِيٍّ مِنْ وَلَدِكَ يَكُونُ قُبَيْلَ هَذَا النَّبِيِّ، وَهُوَ أَبُوهُ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ، أَرْفَعُ لَهُ قَوَاعِدَهُ، وَأَقْضِي عَلَى يَدَيْهِ عِمَارَتَهُ، وَأُنِيطُ لَهُ سِقَايَتَهُ، وَأُرِيهِ حِلَّهُ وَحَرَمَهُ وَمَوَاقِفَهُ، وَأُعَلِّمُهُ مَشَاعِرَهُ، وَمَنَاسِكَهُ، وَأَجْعَلُهُ أُمَّةً وَاحِدًا قَانِتًا قَائِمًا بِأَمْرِي، دَاعِيًا إِلَى سَبِيلِي اجْتَبَيْتُهُ، وَأَهْدِيهِ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ أَبْتَلِيهِ فَيَصْبِرُ، وَأُعَافِيهِ فَيَشْكُرُ، وَآمُرُهُ فَيَفْعَلُ، وَيُنْذِرُ لِي فَيَفِي وَيَعِدُنِي فَيَنْجِزُ، أَسْتَجِيبُ دَعْوَتَهُ فِي وَلَدِهِ وَذُرِّيَّتِهِ مِنْ بَعْدِهِ، وَأُشَفِّعُهُ فِيهِمْ، وَأَجْعَلُهُمْ أَهْلَ ذَلِكَ الْبَيْتِ وَوُلاَتِهِ، وَحُمَاتِهِ، وَسُقَاتِهِ، وَخَدَمِهِ، وَخُزَّانِهِ، وَحُجَّابِهِ حَتَّى يَبْتَدِعُوا وَيُغَيِّرُوا وَيُبَدِّلُوا فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ فَأَنَا أَقْدَرُ الْقَادِرِينَ عَلَى أَنْ أَسْتَبْدِلَ مَنْ أَشَاءُ بِمَنْ أَشَاءُ، وَأَجْعَلُ إِبْرَاهِيمَ إِمَامَ ذَلِكَ الْبَيْتِ، وَأَهْلِ تِلْكَ الشَّرِيعَةِ يَأْتَمُّ بِهِ مَنْ حَضَرَ تِلْكَ الْمَوَاطِنَ مِنْ جَمِيعِ الْجِنِّ وَالإِنْسِ[(١)] . وَعَنْ عَطَاءٍ، قَالَ: أُهْبِطَ آدَمُ بِالْهِنْدِ، فَقَالَ: يَا رَبِّ مَالِي لاَ أَسْمَعُ صَوْتَ الْمَلاَئِكَةِ كَمَا كُنْتُ أَسْمَعُهَا فِي الْجَنَّةِ؟ قَالَ: بِخَطِيئَتِكَ يَا آدَمُ، فَانْطَلِقْ إِلى مَكَة فَابْنِ بِها بَيْتًا فَتَطُوفُ بِهِ كَمَا رَأَيْتَهُمْ يَتَطَوَّفُونَ، فَانْطَلَقَ حَتَّى أَتَى مَكَّةَ، فَبَنَى الْبَيْتَ، فَكَانَ مَوْضِعُ قَدَمَيْ آدَمَ قُرًى وَأَنْهَارًا وَعُمَارَةً، وَمَا بَيْنَ خُطَاهُ مَفَاوِزَ، فَحَجَّ آدَمُ عَلَيْهِ السَّلاَمُ الْبَيْتَ مِنَ الْهِنْدِ أَرْبَعِينَ سَنَةً[(٢)]، وسأل عمر كعبًا فقال: أَخْبِرْنِي عَنْ هَذَا الْبَيْتِ، مَا كَانَ أَمْرُهُ؟ فَقَالَ: إِنَّ هَذَا الْبَيْتَ أَنْزَلَهُ اللهُ مِنَ السَّمَاءِ يَاقُوتَةً مُجَوَّفَةً مَعَ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلاَمُ، فَقَالَ: يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا بَيْتِي فَطُفْ حَوْلَهُ وَصَلِّ حَوْلَهُ كَمَا رَأَيْتَ مَلاَئِكَتِي تَطُوفُ حَوْلَ عَرْشِي وَتُصَلِّي، وَنَزَلَتْ مَعَهُ الْمَلاَئِكَةُ فَرَفَعُوا قَوَاعِدَهُ مِنْ حِجَارَةٍ ثُمَّ وُضِعَ الْبَيْتُ عَلَى الْقَوَاعِدِ، فَلَمَّا غَرَّقَ اللهُ قَوْمَ نُوحٍ رَفَعَهُ اللهُ وَبَقِيَتْ قَوَاعِدُهُ[(٣)] . وعن علي رضي الله عنه قال: الْبَيْتُ الْمَعْمُورُ بَيْتٌ فِي السَّمَاءِ يُقَالُ لَهُ الضَّرَّاحُ ، وهو بِحِيَالِ الْكَعْبَةِ مِن فَوقِها حُرْمَته فِي السَّماءِ كَحُرْمَةِ البَيت فِي الأَرْضِ، يُصَلِّي فِيهِ كُلَّ يَوْمٍ سَبْعُونَ أَلْفَ من الملائكة لاَ يَعُودُونَ إِلَيْهِ أَبَدًا[(٤)]، وذكر علي رضي الله عنه أنه مَرَّ عَلَيْهِ الدَّهْرُ بعد بناء إبراهيم فَانْهَدَمَ، فَبَنَتْهُ الْعَمَالِقَةُ، وَمَرَّ عَلَيْهِ الدَّهْرُ فَانْهَدَمَ فَبَنَتْهُ جُرْهُمُ فَمَرَّ عَلَيْهِ الدَّهْرُ فَانْهَدَمَ فَبَنَتْهُ قُرَيْشٌ ورَسُولُ اللهِ ﷺ يَوْمَئِذٍ رَجُلٌ شَابٌّ فَلَمَّا أَرَادُوا أَنْ يَرْفَعُوا الْحَجَرَ الأَسْوَدَ

---

(١) أخرجه البيهقي في (شعب الإيمان) (٣/ ٤٣٢) حديث رقم (٣٩٨٥)، من طريق عبد المنعم بن إدريس حدثني أبي عن جده وهب بن منبه . . . به .

(٢) أخرجه البيهقي في (شعب الإيمان) (٣/ ٤٣٤) حديث رقم (٣٩٨٧)، من طريق يونس عن ثابت عن دينار عن عطاء . . . به .

(٣) **إسناده ضعيف موقوف**: أخرجه البيهقي في (شعب الإيمان) (٣/ ٤٣٦) حديث رقم (٣٩٩٠) قال: وذكر عن عطاء عن عمر بن الخطاب . . . به، وهذا إسناد ضعيف موقوف في إسناده انقطاع وجهالة .

(٤) أخرجه البيهقي في (شعب الإيمان) (٣/ ٤٣٦) حديث رقم (٣٩٩٠)، من طريق سلام بن سليم أخبرنا داود بن عمرو أخبرنا أبو الأحوص سلام بن سليم عن سماك بن حرب عن خالد بن عرعرة عن علي . . . به .

وَاخْتَصَمُوا فِيهِ، فَقَالُوا: يَحْكُمُ بَيْنَنَا أَوَّلُ رَجُلٍ يَخْرُجُ مِنْ هَذِهِ السِّكَّةِ فَكَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ أَوَّلَ مَنْ خَرَجَ عَلَيْهِمْ فَقَضَى بَيْنَهُمْ أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي مِرْطٍ ثُمَّ يَرْفَعُهُ جَمِيعُ الْقَبَائِلِ فَرَفَعُوهُ كُلُّهُمْ وَأَخَذَهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ فَوَضَعَهُ[١]، وعن الزهري قال: بَلَغَنِي أَنَّهُمْ وَجَدُوا فِي مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ ثَلَاثَةَ صُفُوحٍ فِي كُلِّ صَفْحٍ مِنْهَا كِتَابٌ، فِي الصَّفْحِ الْأَوَّلِ: أَنَا اللهُ ذُو بَكَّةَ صُغْتُهَا يَوْمَ صُغْتُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَحَفَفْتُها بِسَبْعَةِ أَمْلَاكٍ حُنَفَاءَ، وَبَارَكْتُ لِأَهْلِهَا فِي اللَّحْمِ وَاللَّبَنِ، وَفِي الصَّفْحِ الثَّانِي أَنَا اللهُ ذُو بَكَّةَ خَلَقْتُ الرَّحِمَ، وَشَقَقْتُ لَهَا مِن اسْمِي مَنْ وَصَلَهَا وَصَلْتُهُ وَمَنْ قَطَعَهَا بَتَتُّهُ، وَفِي الثَّالِثِ: أَنَا اللهُ ذُو بَكَّةَ خَلَقْتُ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ فَطُوبَى لِمَنْ كَانَ الْخَيْرُ عَلَى يَدَيْهِ، وَوَيْلٌ لِمَنْ كَانَ الشَّرُّ عَلَى يَدَيْهِ[٢].

المسألة الخامسة: في فضائل الحجر والمقام، عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: قال عليه السلام: «**الرُّكْنُ وَالْمَقَامُ يَاقُوتَتَانِ مِنْ يَوَاقِيتِ الْجَنَّةِ طَمَسَ اللهُ نُورَهُمَا، وَلَوْلاَ ذَلِكَ لَأَضَاءَتْ مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا مَسَّهُما مِنْ ذِي عَاهَةٍ وَلاَ سَقِيمٍ إِلاَّ شُفِيَ**»[٣] وفي حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال عليه السلام: «**إِنَّه كَانَ أَشَدَّ بَيَاضًا مِنَ الثَّلْجِ حَتَّى سَوَّدَتْهُ خَطَايَا أَهْلِ الشِّرْكِ**»[٤] وعن ابن عباس قال عليه السلام: «**لَيَأْتِيَنَّ هَذَا الْحَجَرُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَهُ عَيْنَانِ يُبْصِرُ بِهِمَا، وَلِسَانٌ يَنْطِقُ بِهِ يَشْهَدُ عَلَى مَنِ اسْتَلَمَهُ بِحَقٍّ**»[٥].

وروي عن عُمَر بن الْخَطَّابِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ انْتَهَى إِلَى الْحَجَرِ الْأَسْوَدِ، فَقَالَ: إِنِّي لَأُقَبِّلُكَ

---

(١) انظر سابقه.

(٢) أخرجه عبد الرزاق في (مصنفه) (١١/ ١١٤) من طريق معمر عن الزهري... به، والبيهقي في (شعب الإيمان) (٣/ ٤٤٥) حديث رقم (٤٠١٧).

(٣) **صحيح**: أخرجه الترمذي في (سننه) (٣/ ٢٢٦) حديث رقم (٨٧٨)، وأحمد في (مسنده) (٢/ ٢١٣) حديث رقم (٧٠٠٠) وابن حبان في (صحيحه) (٩/ ٢٤) حديث رقم (٣٧١٠)، والحاكم في (المستدرك) (١/ ٦٢٧) حديث رقم (١٦٧٩)، جميعًا من طريق مسافع الحاجب قال سمعت عبد الله بن عمرو... به وأورده الألباني في (صحيح الجامع) (٢٥١٣). وقال: صحيح.

(٤) **صحيح**: أخرجه الترمذي في (سننه) (٣/ ٢٢٦) حديث رقم (٨٧٧)، وقال أبو عيسى: هذا حديث ابن عباس حديث حسن صحيح، وابن خزيمة في (صحيحه) (٤/ ٢١٩) حديث رقم (٢٧٣٣) كلاهما من طريق سعيد ابن جبير عن بن عباس... به.

(٥) **صحيح**: أخرجه الترمذي في كتاب (الحج)، باب: (الحجر الأسود) (٣/ ٢٨٥) حديث رقم (٩٦١)، من طريق جرير... به، وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن، وابن ماجه في كتاب (الحج)، باب: (استلام الحجر) (٢/ ٩٨٢) حديث رقم (٢٩٤٤)، من طريق عبد الرحيم الرازي... به. وأحمد في (مسنده) (١/ ٢٤٧) حديث رقم (٢٢١٥) من طريق علي ابن عاصم... به، وكذلك في (١/ ٢٦٦) حديث رقم (٢٣٩٨)، من طريق ثابت أبو زيد... به، والدارمي في كتاب (المناسك)، باب: (الفضل في استلام الحجر) (١/ ٤٩٥/ ٤٩٦) حديث رقم (١٨٣٩)، وابن خزيمة في (صحيحه) حديث رقم (٢٧٣٥) من طريق فضيل بن سليمان... به. جميعًا عن عبد الله بن عثمان بن خثيم... به.

وَإِنِّي لأَعْلَمُ أَنَّكَ حَجَرٌ لاَ تَضُرُّ وَلاَ تَنْفَعُ، وَلَوْلاَ أَنِّي رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يُقَبِّلُكَ مَا قَبَّلْتُكَ. أخرجاه في الصحيح(١).

أما قوله تعالى: ﴿وَعَهِدْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ﴾ فالأولى أن يراد به ألزمناهما ذلك وأمرناهما أمرًا وثقنا عليهما فيه وقد تقدم من قبل معنى العهد والميثاق.

أما قوله: ﴿أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ﴾ فيجب أن يراد به التطهير من كل أمر لا يليق بالبيت، فإذا كان موضع البيت وحواليه مصلى وجب تطهيره من الأنجاس والأقذار، وإذا كان موضع العبادة والإخلاص لله تعالى: وجب تطهيره من الشرك وعبادة غير الله. وكل ذلك داخل تحت الكلام ثم إن المفسرين ذكروا وجوهًا. أحدها: أن معنى: ﴿طَهِّرَا بَيْتِيَ﴾ ابنياه وطهراه من الشرك وأسساه على التقوى، كقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَٰنَهُۥ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ١٠٩]. وثانيها: عرفا الناس أن بيتي طهرة لهم متى حجوه وزاروه وأقاموا به، ومجازه: اجعلاه طاهرًا عندهم، كما يقال: الشافعي رضي الله عنه يطهر هذا، وأبو حنيفة ينجسه. وثالثها: ابنياه ولا تدعا أحدًا من أهل الريب والشرك يزاحم الطائفين فيه، بل أقراه على طهارته من أهل الكفر والريب، كما يقال: طهر الله الأرض من فلان، وهذه التأويلات مبنية على أنه لم يكن هناك ما يوجب إيقاع تطهيره من الأوثان والشرك، وهو كقوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ فِيهَآ أَزْوَٰجٌ مُّطَهَّرَةٌ﴾ [البقرة: ٢٥] فمعلوم أنهن لم يطهرن من نجس بل خلقن طاهرات، وكذا البيت المأمور بتطهيره خلق طاهرًا، والله أعلم. ورابعها: معناه نظفا بيتي من الأوثان والشرك والمعاصي، ليقتدي الناس بكما في ذلك. وخامسها: قال بعضهم: إن موضع البيت قبل البناء كان يلقى فيه الجيف والأقذار فأمر الله تعالى إبراهيم بإزالة تلك القاذورات وبناء البيت هناك، وهذا ضعيف لأن قبل البناء ما كان البيت موجودًا فتطهير تلك العرصة لا يكون تطهيرًا للبيت، ويمكن أن يجاب عنه بأنه الله سماه بيتًا لأنه علم أن مآله إلى أن يصير بيتًا ولكنه مجاز.

أما قوله تعالى: ﴿لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾

ففيه مسائل:

المسألة الأولى: العكف مصدر عكف يعكف بضم الكاف وكسرها عكفًا إذا لزم الشيء وأقام عليه فهو عاكف، وقيل عكف: إذا أقبل عليه لا يصرف عنه وجهه.

المسألة الثانية: في هذه الأوصاف الثلاثة قولان، الأول: وهو الأقرب أن يحمل ذلك على فرق ثلاثة، لأن من حق المعطوف أن يكون غير المعطوف عليه، فيجب أن يكون الطائفون غير

---

(١) **متفق عليه:** أخرجه البخاري في كتاب (الحج)، باب: (ما ذكر في الحجر الأسود) (٢/ ٥٧٩) حديث رقم (١٥٢٠)، من طريق عابس بن ربيعة عن عمر... به، وأيضًا في باب (الرمل في الحج والعمرة) (٢/ ٥٨٢) حديث رقم (١٥٢٨) من طريق زيد بن أسلم عن أبيه عن عمر... به. ومسلم في (صحيحه) (٢/ ٩٢٥/ ١٢٧٠)، من طريق سالم عن أبيه عن عمر... به. ومن طريق زيد بن أسلم عن أبيه أسلم... به.

العاكفين والعاكفون غير الركع السجود لتصح فائدة العطف، فالمراد بالطائفين: من يقصد البيت حاجًا أو معتمرًا فيطوف به، والمراد بالعاكفين: من يقيم هناك ويجاور، والمراد بالركع السجود: من يصلي هناك. والقول الثاني: وهو قول عطاء: أنه إذا كان طائفًا فهو من الطائفين، وإذا كان جالسًا فهو من العاكفين، وإذا كان مصليًا فهو من الركع السجود.

المسألة الثالثة: هذه الآية، تدل على أمور: أحدها: أنا إذا فسرنا الطائفين بالغرباء فحينئذ تدل الآية على أن الطواف للغرباء أفضل من الصلاة، لأنه تعالى كما خصهم بالطواف دل على أن لهم به مزيد اختصاص. وروي عن ابن عباس ومجاهد وعطاء: أن الطواف لأهل الأمصار أفضل، والصلاة لأهل مكة أفضل. وثانيها: تدل الآية على جواز الاعتكاف في البيت. وثالثها: تدل على جواز الصلاة في البيت فرضًا كانت أو نفلاً إذ لم تفرق الآية بين شيئين منها، وهو خلاف قول مالك في امتناعه من جواز فعل الصلاة المفروضة في البيت.

فإن قيل: لا نسلم دلالة الآية على ذلك، لأنه تعالى لم يقل: والركع السجود في البيت، وكما لا تدل الآية على جواز فعل الطواف في جوف البيت، وإنما دلت على فعله خارج البيت، كذلك دلالته مقصورة على جواز فعل الصلاة إلى البيت متوجهًا إليه.

قلنا: ظاهر الآية يتناول الركوع والسجود إلى البيت، سواء كان ذلك في البيت أو خارجًا عنه، وإنما أوجبنا وقوع الطواف خارج البيت لأن الطواف بالبيت هو أن يطوف بالبيت، ولا يسمى طائفًا بالبيت من طاف في جوفه، والله تعالى إنما أمر بالطواف به لا بالطواف فيه، لقوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩] وأيضًا المراد لو كان التوجه إليه للصلاة، لما كان للأمر بتطهير البيت للركع السجود وجه، إذا كان حاضرو البيت والغائبون عنه سواء في الأمر بالتوجه إليه، واحتج مالك بقوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٤] ومن كان داخل المسجد الحرام لم يكن متوجهًا إلى المسجد بل إلى جزء من أجزائه. والجواب: أن المتوجه الواحد يستحيل أن يكون متوجهًا إلى كل المسجد، بل لا بد وأن يكون متوجهًا إلى جزء من أجزائه ومن كان داخل البيت فهو كذلك فوجب أن يكون داخلاً تحت الآية. ورابعها: أن قوله: ﴿لِلطَّائِفِينَ﴾ يتناول مطلق الطواف سواء كان منصوصًا عليه في كتاب الله تعالى، كقوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩] أو ثبت حكمه بالسنة، أو كان من المندوبات.

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَى عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ (١٢٦)﴾

اعلم أن هذا هو النوع الثالث من أحوال إبراهيم عليه السلام التي حكاها الله تعالى هاهنا، قال القاضي: في هذه الآيات تقديم وتأخير، لأن قوله: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا﴾ لا يمكن إلا بعد

دخول البلد في الوجود، والذي ذكره من بعد وهو قوله: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ﴾ [البقرة: ١٢٧] وإن كان متأخرًا في التلاوة فهو متقدم في المعنى، وهاهنا مسائل:

المسألة الأولى: المراد من الآية دعاء إبراهيم للمؤمنين من سكان مكة بالأمن والتوسعة بما يجلب إلى مكة لأنها بلد لا زرع ولا غرس فيه، فلولا الأمن لم يجلب إليها من النواحي وتعذر العيش فيها. ثم إن الله تعالى أجاب دعاءه وجعله آمنًا من الآفات، فلم يصل إليه جبار إلا قصمه الله كما فعل بأصحاب الفيل، وهاهنا سؤالان:

السؤال الأول: أليس أن الحجاج حارب ابن الزبير وخرب الكعبة وقصد أهلها بكل سوء وتم له ذلك؟

الجواب: لم يكن مقصوده تخريب الكعبة لذاتها، بل كان مقصوده شيئًا آخر.

السؤال الثاني: المطلوب من الله تعالى هو أن يجعل البلد آمنًا كثير الخصب، وهذا مما يتعلق بمنافع الدنيا فكيف يليق بالرسول المعظم طلبها؟

والجواب عنه من وجوه:

أحدها: أن الدنيا إذا طلبت ليتقوى بها على الدين، كان ذلك من أعظم أركان الدين، فإذا كان البلد آمنًا وحصل فيه الخصب تفرغ أهله لطاعة الله تعالى، وإذا كان البلد على ضد ذلك كانوا على ضد ذلك.

وثانيها: أنه تعالى جعله مثابة للناس والناس إنما يمكنهم الذهاب إليه إذا كانت الطرق آمنة والأقوات هناك رخيصة.

وثالثها: لا يبعد أن يكون الأمن والخصب مما يدعو الإنسان إلى الذهاب إلى تلك البلدة، فحينئذ يشاهد المشاعر المعظمة والمواقف المكرمة فيكون الأمن والخصب سبب اتصاله في تلك الطاعة.

المسألة الثانية: ﴿بَلَدًا ءَامِنًا﴾ يحتمل وجهين. أحدهما: مأمون فيه كقوله تعالى: ﴿فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ﴾ [القارعة: ٧] أي مرضية. والثاني: أن يكون المراد أهل البلد كقوله: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] أي أهلها وهو مجاز لأن الأمن والخوف لا يلحقان البلد.

المسألة الثالثة: اختلفوا في الأمن المسؤول في هذه الآية على وجوه. أحدها: سأله الأمن من القحط لأنه أسكن أهله بواد غير ذي زرع ولا ضرع. وثانيها: سأله الأمن من الخسف والمسخ. وثالثها: سأله الأمن من القتل وهو قول أبي بكر الرازي، واحتج عليه بأنه عليه السلام سأله الأمن أولاً، ثم سأله الرزق ثانيًا، ولو كان الأمن المطلوب هو الأمن من القحط لكان سؤال الرزق بعده تكرارًا فقال في هذه الآية: ﴿رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَٱرْزُقْ أَهْلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ وقال في آية أخرى: ﴿رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا ٱلْبَلَدَ ءَامِنًا﴾ [ابراهيم: ٣٥] ثم قال في آخر القصة: ﴿رَّبَّنَآ إِنِّىٓ أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِى بِوَادٍ غَيْرِ ذِى زَرْعٍ﴾ [ابراهيم: ٣٧] إلى قوله: ﴿وَٱرْزُقْهُم مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ [ابراهيم: ٣٧] واعلم أن هذه

الحجة ضعيفة فإن لقائل أن يقول: لعل الأمن المسؤول هو الأمن من الخسف والمسخ، أو لعله الأمن من القحط، ثم الأمن من القحط قد يكون بحصول ما يحتاج إليه من الأغذية وقد يكون بالتوسعة فيها فهو بالسؤال الأول طلب إزالة القحط وبالسؤال الثاني طلب التوسعة العظيمة.

المسألة الرابعة: اختلفوا في أن مكة هل كانت آمنة محرمة قبل دعوة إبراهيم عليه السلام أو إنما صارت كذلك بدعوته فقال قائلون: إنها كانت كذلك أبدًا لقوله عليه السلام: «إِنَّ اللهَ حَرَّمَ مَكَّةَ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ والأَرْضَ»[1] وأيضًا قال إبراهيم: ﴿رَبَّنَآ إِنِّيٓ أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ ٱلْمُحَرَّمِ﴾ [إبراهيم: ٣٧] وهذا يقتضي أنها كانت محرمة قبل ذلك، ثم إن إبراهيم عليه السلام أكده بهذا الدعاء، وقال آخرون: إنها إنما صارت حرمًا آمنًا بدعاء إبراهيم عليه السلام وقبله كانت كسائر البلاد والدليل عليه قوله عليه السلام: «اللَّهُمَّ إِنِّي حَرَّمْتُ المَدِينَةَ كَمَا حَرَّمَ إِبْرَاهِيمُ مَكَّةَ». والقول الثالث: أنها كانت حرامًا قبل الدعوة بوجه غير الوجه الذي صارت به حرامًا بعد الدعوة. فالأول: يمنع الله تعالى من الاصطلام وبما جعل في النفوس من التعظيم. والثاني: بالأمر على ألسنة الرسل.

المسألة الخامسة: إنما قال في هذه السورة: ﴿بَلَدًا ءَامِنًا﴾ على التنكير وقال في سورة إبراهيم: ﴿هَٰذَا ٱلْبَلَدَ ءَامِنًا﴾ على التعريف لوجهين. الأول: أن الدعوة الأولى وقعت ولم يكن المكان قد جعل بلدًا، كأنه قال: اجعل هذا الوادي بلدًا آمنًا لأنه تعالى حكى عنه أنه قال: ﴿رَبَّنَآ إِنِّيٓ أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ﴾ [إبراهيم: ٣٧] فقال: هاهنا اجعل هذا الوادي بلدًا آمنًا، والدعوة الثانية وقعت وقد جعل بلدًا، فكأنه قال: اجعل هذا المكان الذي صيرته بلدًا ذا أمن وسلامة، كقولك: جعلت هذا الرجل آمنًا. الثاني: أن تكون الدعوتان وقعتا بعدما صار المكان بلدًا، فقوله: ﴿ٱجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا﴾ تقديره: اجعل هذا البلد بلدًا آمنًا، كقولك: كان اليوم يومًا حارًا، وهذا إنما تذكره للمبالغة في وصفه بالحرارة، لأن التنكير يدل على المبالغة، فقوله: ﴿رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا﴾ معناه: اجعله من البلدان الكاملة في الأمن، وأما قوله: ﴿رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا ٱلْبَلَدَ ءَامِنًا﴾ فليس فيه إلا طلب الأمن لا طلب المبالغة، وأما قوله: ﴿وَٱرْزُقْ أَهْلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ فالمعنى أنه عليه السلام سأل أن يدر على ساكني مكة أقواتهم، فاستجاب الله تعالى له فصارت مكة يجبى إليها ثمرات كل شيء، أما قوله: ﴿مَنْ ءَامَنَ مِنْهُم﴾ فهو بدل من قوله: ﴿أَهْلَهُۥ﴾ يعني وارزق المؤمنين من أهله خاصة، وهو كقوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] واعلم أنه تعالى لما أعلمه أن منهم قومًا كفارًا بقوله: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤] لا جرم خصص دعاءه بالمؤمنين دون الكافرين وسبب هذا التخصيص النص والقياس، أما النص

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري في كتاب (الإحصار وجزاء الصيد)، باب، (لا يحل القتال بمكة...) (٢/ ٦٥١) حديث رقم (١٧٣٧)، ومسلم في (صحيحه) (٢/ ٩٨٦/ ١٣٥٣)، كلاهما من طريق طاووس عن ابن عباس... به.

فقوله تعالى: ﴿فَلَا تَأْسَ عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [المائدة: ٦٨] وأما القياس فمن وجهين:

الوجه الأول: أنه لما سأل الله تعالى أن يجعل الإمامة في ذريته، قال الله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤] فصار ذلك تأديبًا له في المسألة، فلما ميز الله تعالى المؤمنين عن الكافرين في باب الإمامة، لا جرم خصص المؤمنين بهذا الدعاء دون الكافرين ثم إن الله تعالى أعلمه بقوله: ﴿فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلًا﴾ الفرق بين النبوة ورزق الدنيا، لأن منصب النبوة والإمامة لا يليق بالفاسقين، لأنه لا بد في الإمامة والنبوة من قوة العزم والصبر على ضروب المحنة حتى يؤدي عن الله أمره ونهيه ولا تأخذه في الدين لومة لائم وسطوة جبار، أما الرزق فلا يقبح إيصاله إلى المطيع والكافر والصادق والمنافق، فمن آمن فالجنة مسكنه ومثواه، ومن كفر فالنار مستقره ومأواه.

الوجه الثاني: يحتمل أن إبراهيم عليه السلام قوي في ظنه أنه إن دعا للكل كثر في البلد الكفار فيكون في غلبتهم وكثرتهم مفسدة ومضرة من ذهاب الناس إلى الحج، فخص المؤمنين بالدعاء لهذا السبب.

أما قوله تعالى: ﴿وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلًا﴾ ففيه مسألتان:

المسألة الأولى: قرأ ابن عامر (فَأُمْتِعُهُ) بسكون الميم خفيفة من أَمْتَعْتُ، والباقون بفتح الميم مشددة من متعت، والتشديد يدل على التكثير بخلاف التخفيف.

المسألة الثانية: أمتعه قيل: بالرزق، وقيل: بالبقاء في الدنيا، وقيل: بهما إلى خروج محمد ﷺ فيقتله أو يخرجه من هذه الديار إن أقام على الكفر، والمعنى أن الله تعالى كأنه قال: إنك وإن كنت خصصت بدعائك المؤمنين فإني أمتع الكافر منهم بعاجل الدنيا، ولا أمنعه من ذلك ما أتفضل به على المؤمنين إلى أن يتم عمره فأقبضه ثم اضطره في الآخرة إلى عذاب النار، فجعل ما رزق الكافر في دار الدنيا قليلاً، إذ كان واقعًا في مدة عمره، وهي مدة واقعة فيما بين الأزل والأبد، وهو بالنسبة إليهما قليل جدًا، والحاصل أن الله تعالى بيّن أن نعمة المؤمن في الدنيا موصولة بالنعمة في الآخرة، بخلاف الكافر فإن نعمته في الدنيا تنقطع عند الموت وتتخلص منه إلى الآخرة، أما قوله: ﴿ثُمَّ أَضْطَرُّهُۥٓ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلنَّارِ﴾ فاعلم أن في الاضطرار قولين: أحدهما: أن يفعل به ما يتعذر عليه الخلاص منه وهاهنا كذلك، كما قال الله تعالى: ﴿يَوْمَ يُدَعُّونَ إِلَىٰ نَارِ جَهَنَّمَ دَعًّا﴾ [الطور: ١٣] و ﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِى ٱلنَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ﴾ [القمر: ٤٨] يقال: اضطررته إلى الأمر أي ألجأته وحملته عليه من حيث كان كارهًا له، وقالوا: إن أصله من الضر وهو إدناء الشيء من الشيء، ومنه ضرة المرأة لدنوها وقربها. والثاني: أن الاضطرار هو أن يصير الفاعل بالتخويف والتهديد إلى أن يفعل ذلك الفعل اختيارًا، كقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾ [البقرة: ١٧٣] [الأنعام: ١٤٥] [النحل: ١١٥] فوصفه بأنه مضطر إلى تناول الميتة، وإن كان ذلك الأكل فعله فيكون المعنى: أن الله تعالى يلجئه إلى أن يختار النار والاستقرار فيها بأن

أعلمه بأنه لو رام التخلص لمنع منه، لأن من هذا حاله يجعل ملجأ إلى الوقوع في النار، ثم بين تعالى أن ذلك بئس المصير، لأن نعم المصير ما ينال فيه النعيم والسرور، وبئس المصير ضده.

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَٰعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١٢٧﴾ رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿١٢٨﴾ رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ ۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١٢٩﴾﴾

اعلم أن هذا هو النوع الرابع من الأمور التي حكاها الله تعالى عن إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، وهو أنهما عند بناء البيت ذكرا ثلاثة من الدعاء ثم هاهنا مسائل:

المسألة الأولى: قوله: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ﴾ حكاية حال ماضية والقواعد جمع قاعدة وهي الأساس، والأصل لما فوقه، وهي صفة غالبة، ومعناها الثابتة، ومنه أقعدك الله أي أسأل الله أن يقعدك أي يثبتك ورفع الأساس: البناء عليها، لأنها إذا بني عليها نقلت عن هيئة الانخفاض إلى هيئة الارتفاع وتطاولت بعد التقاصر ويجوز أن يكون المراد بها سافات البناء لأن كل ساف قاعدة للذي يبنى عليه ويوضع فوقه، ومعنى رفع القواعد رفعها بالبناء لأنه إذا وضع سافًا فوق ساف فقد رفع السافات والله أعلم.

المسألة الثانية: الأكثرون من أهل الأخبار على أن هذا البيت كان موجودًا قبل إبراهيم عليه السلام على ما روينا من الأحاديث فيه واحتجوا بقوله: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ﴾ فإن هذا صريح في أن تلك القواعد كانت موجودة متهدمة إلا أن إبراهيم عليه السلام رفعها وعمرها.

المسألة الثالثة: اختلفوا في أنه هل كان إسماعيل عليه السلام شريكًا لإبراهيم عليه السلام في رفع قواعد البيت وبنائه؟ قال الأكثرون: إنه كان شريكًا له في ذلك والتقدير وإذ يرفع إبراهيم وإسماعيل القواعد من البيت والدليل عليه أنه تعالى عطف إسماعيل على إبراهيم فلا بد وأن يكون ذلك العطف في فعل من الأفعال التي سلف ذكرها ولم يتقدم إلا ذكر رفع قواعد البيت فوجب أن يكون إسماعيل معطوفًا على إبراهيم في ذلك، ثم إن اشتراكهما في ذلك يحتمل وجهين. أحدهما: أن يشتركا في البناء ورفع الجدران. والثاني: أن يكون أحدهما بانيًا للبيت والآخر يرفع إليه الحجر والطين، ويهيئ له الآلات والأدوات، وعلى الوجهين تصح إضافة الرفع إليهما، وإن كان الوجه الأول أدخل في الحقيقة ومن الناس من قال: إن إسماعيل في ذلك الوقت كان طفلاً صغيرًا وروي معناه عن علي رضي الله عنه، وأنه لما بنى البيت خرج وخلف إسماعيل وهاجر فقالا: إلى من تكلنا؟ فقال إبراهيم: إلى الله فعطش إسماعيل فلم ير شيئًا من الماء فناداهما جبريل عليه السلام وفحص الأرض بأصبعه فنبعت زمزم وهؤلاء جعلوا الوقف

على قوله: ﴿مِنَ ٱلْبَيْتِ﴾ ثم ابتدءوا: وإسماعيل ربنا تقبل منا طاعتنا ببناء هذا البيت فعلى هذا التقدير يكون إسماعيل شريكًا في الدعاء لا في البناء، وهذا التأويل ضعيف لأن قوله: ﴿تَقَبَّلْ مِنَّآ﴾ ليس فيه ما يدل على أنه تعالى ماذا يقبل فوجب صرفه إلى المذكور السابق وهو رفع البيت فإذا لم يكن ذلك من فعله كيف يدعو الله بأن يتقبله منه، فإذن هذا القول على خلاف ظاهر القرآن فوجب رده والله أعلم.

المسألة الرابعة: إنما قال: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ﴾ ولم يقل: يرفع قواعد البيت لأن في إبهام القواعد وتبيينها بعد الإبهام من تفخيم الشأن ما ليس في العبارة الأخرى، واعلم أن الله تعالى حكى عنهما بعد ذلك ثلاثة أنواع من الدعاء.

النوع الأول: في قوله تعالى: ﴿تَقَبَّلْ مِنَّآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ وفيه مسائل:

المسألة الأولى: اختلفوا في تفسير قوله: ﴿تَقَبَّلْ مِنَّآ﴾ فقال المتكلمون: كل عمل يقبله الله تعالى فهو يثيب صاحبه ويرضاه منه، والذي لا يثيبه عليه ولا يرضاه منه فهو المردود، فهاهنا عبر عن أحد المتلازمين باسم الآخر، فذكر لفظ القبول وأراد به الثواب والرضا لأن التقبل هو أن يقبل الرجل ما يهدى إليه، فشبه الفعل من العبد بالعطية، والرضا من الله بالقبول توسعًا. وقال العارفون: فرق بين القبول والتقبل فإن التقبل عبارة عن أن يتكلف الإنسان في قبوله وذلك إنما يكون حيث يكون العمل ناقصًا لا يستحق أن يقبل فهذا اعتراف منهما بالتقصير في العمل، واعتراف بالعجز والانكسار، وأيضًا فلم يكن المقصود إعطاء الثواب عليه، لأن كون الفعل واقعًا موقع القبول من المخدوم ألذ عند الخادم العاقل من إعطاء الثواب عليه وتمام تحقيقه سيأتي في تفسير المحبة في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥] والله أعلم.

المسألة الثانية: أنهم بعد أن أتوا بتلك العبادة مخلصين تضرعوا إلى الله تعالى في قبولها وطلبوا الثواب عليها على ما قاله المتكلمون، ولو كان ترتيب الثواب على الفعل المقرون بالإخلاص واجبًا على الله تعالى، لما كان في هذا الدعاء والتضرع فائدة، فإنه يجري مجرى أن الإنسان يتضرع إلى الله فيقول: يا إلهي اجعل النار حارة والجمد باردًا بل ذلك الدعاء أحسن لأنه لا استبعاد عند المتكلم في صيرورة النار حال بقائها على صورتها في الإحراق والاشتعال باردة، والجمد حال بقائه على صورته في الانجماد والبياض حارًا ويستحيل عند المعتزلة أن لا يترتب الثواب على مثل هذا الفعل فوجب أن يكون الدعاء هاهنا أقبح فلما لم يكن كذلك علمنا أنه لا يجب للعبد على الله شيء أصلاً والله أعلم.

المسألة الثانية: إنما عقب هذا الدعاء بقوله: ﴿إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ كأنه يقول: تسمع دعاءنا وتضرعنا، وتعلم ما في قلبنا من الإخلاص وترك الالتفات إلى أحد سواك. فإن قيل: قوله: ﴿إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ يفيد الحصر وليس الأمر كذلك، فإن غيره قد يكون سميعًا. قلنا: إنه سبحانه لكماله في هذه الصفة يكون كأنه هو المختص بها دون غيره.

النوع الثاني: من الدعاء قوله: ﴿رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ﴾ وفيه مسائل:

المسألة الأولى: احتج أصحابنا في مسألة خلق الأعمال بقوله: ﴿رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ﴾ فإن الإسلام إما أن يكون المراد منه الدين والاعتقاد، أو الاستسلام والانقياد، وكيف كان فقد رغبا في أن يجعلهما بهذه الصفة: وجعلهما بهذه الصفة لا معنى له إلا خلق ذلك فيهما، فإن الجعل عبارة عن الخلق، قال الله تعالى: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام: ١] فدل هذا على أن الإسلام مخلوق لله تعالى، فإن قيل: هذه الآية متروكة الظاهر لأنها تقتضي أنهما وقت السؤال غير مسلمين، إذ لو كانا مسلمين لكان طلب أن يجعلهما مسلمين طلبًا لتحصيل الحاصل وإنه باطل، لكن المسلمين أجمعوا على أنهما كانا في ذلك الوقت مسلمين، ولأن صدور هذا الدعاء منهما لا يصلح إلا بعد أن كانا مسلمين، وإذا ثبت أن الآية متروكة الظاهر لم يجز التمسك بها، سلمنا أنها ليست متروكة الظاهر، لكن لا نسلم أن الجعل عبارة عن الخلق والإيجاد، بل له معانٍ أخر سوى الخلق:

أحدها: جعل بمعنى صير، قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ لِبَاسًا وَٱلنَّوْمَ سُبَاتًا وَجَعَلَ ٱلنَّهَارَ نُشُورًا﴾ [الفرقان: ٤٧].

وثانيها: جعل بمعنى وهب، نقول: جعلت لك هذه الضيعة وهذا العبد وهذا الفرس.

وثالثها: جعل بمعنى الوصف للشيء والحكم به كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا﴾ [الزخرف: ١٩] وقال: ﴿وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ﴾ [الأنعام: ١٠].

ورابعها: جعله كذلك بمعنى الأمر كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَٰهُمْ أَئِمَّةً﴾ [الأنبياء: ٧٣] يعني أمرناهم بالاقتداء بهم، وقال: ﴿إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة: ١٢٤] فهو بالأمر.

وخامسها: أن يجعله بمعنى التعليم كقوله: جعلته كاتبًا وشاعرًا إذا علمته ذلك.

وسادسها: البيان والدلالة تقول: جعلت كلام فلان باطلاً إذا أوردت من الحجة ما يبين بطلان ذلك، إذا ثبت ذلك فنقول: لم لا يجوز أن يكون المراد وصفهما بالإسلام والحكم لهما بذلك كما يقال: جعلني فلان لصًا وجعلني فاضلاً أديبًا إذا وصفه بذلك، سلمنا أن المراد من الجعل الخلق، لكن لم لا يجوز أن يكون المراد منه خلق الألطاف الداعية لهما إلى الإسلام وتوفيقهما لذلك فمن وفقه الله لهذه الأمور حتى يفعلها فقد جعله مسلمًا له، ومثاله: من يؤدب ابنه حتى يصير أديبًا فيجوز أن يقال: صيرتك أديبًا وجعلتك أديبًا، وفي خلاف ذلك يقال: جعل ابنه لصًا محتالاً، سلمنا أن ظاهر الآية يقتضي كونه تعالى خالقًا للإسلام، لكنه على خلاف الدلائل العقلية فوجب ترك القول به، وإنما قلنا: إنه على خلاف الدلائل العقلية لأنه لو كان فعل العبد خلقًا لله تعالى لما استحق العبد به مدحًا ولا ذمًا، ولا ثوابًا ولا عقابًا، ولوجب أن يكون الله تعالى هو المسلم المطيع لا العبد.

والجواب: قوله: الآية متروكة الظاهر، قلنا: لا نسلم وبيانه من وجوه. الأول: أن الإسلام

عرض قائم بالقلب وأنه لا يبقى زمانين فقوله: ﴿وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ﴾ أي اخلق هذا العرض فينافي الزمان المستقبل دائمًا، وطلب تحصيله في الزمان المستقبل لا ينافي حصوله في الحال. الثاني: أن يكون المراد منه الزيادة في الإسلام كقوله: ﴿لِيَزْدَادُوٓاْ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ﴾ [الفتح: ٤]، ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْاْ زَادَهُمْ هُدًى﴾ [محمد: ١٧] وقال إبراهيم: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ [البقرة: ٢٦] فكأنهما دعواه بزيادة اليقين والتصديق، وطلب الزيادة لا ينافي حصول الأصل في الحال. الثالث: أن الإسلام إذا أطلق يفيد الإيمان والاعتقاد، فأما إذا أضيف بحرف اللام كقوله: ﴿مُسْلِمَيْنِ لَكَ﴾ فالمراد الاستسلام له والانقياد والرضا بكل ما قدر وترك المنازعة في أحكام الله تعالى وأقضيته، فلقد كانا عارفين مسلمين لكن لعله بقي في قلوبهما نوع من المنازعة الحاصلة بسبب البشرية فأراد أن يزيل الله ذلك عنهما بالكلية ليحصل لهما مقام الرضا بالقضاء على سبيل الكمال، فثبت بهذه الوجوه أن الآية ليست متروكة الظاهر، قوله: يحمل الجعل على الحكم بذلك، قلنا: هذا مدفوع من وجوه:

أحدها: أن الموصوف إذا حصلت الصفة له فلا فائدة في الصفة، وإذا لم يكن المطلوب بالدعاء هو مجرد الوصف وجب حمله على تحصيل الصفة، ولا يقال: وصفه تعالى بذلك ثناء ومدح وهو مرغوب فيه، قلنا: نعم لكن الرغبة في تحصيل نفس الشيء أكثر من الرغبة في تحصيل الوصف به والحكم به، فكان حمله على الأول أولى.

وثانيها: أنه متى حصل الإسلام فيهما فقد استحقا التسمية بذلك والله تعالى لا يجوز عليه الكذب، فكان ذلك الوصف حاصلاً وأي فائدة في طلبه بالدعاء.

وثالثها: أنه لو كان المراد به التسمية لوجب أن كل من سمى إبراهيم مسلمًا جاز أن يقال جعله مسلمًا، أما قوله: يحمل ذلك على فعل الألطاف، قلنا: هذا أيضًا مدفوع من وجوه. أحدها: أن لفظ الجعل مضاف إلى الإسلام فصرفه عنه إلى غيره ترك للظاهر. وثانيها: أن تلك الألطاف قد فعلها الله تعالى وأوجدها وأخرجها إلى الوجود على مذهب المعتزلة، فطلبها يكون طلبًا لتحصيل الحاصل وأنه غير جائز. وثالثها: أن تلك الألطاف إما أن يكون لها أثر في ترجيح جانب الفعل على الترك أو لا يكون، فإن لم يكن لها أثر في هذا الترجيح لم يكن ذلك لطفًا وإن كان لها أثر في الترجيح فنقول: متى حصل الرجحان فقد حصل الوجوب وذلك لأن مع حصول ذلك القدر من الترجيح إما أن يجب الفعل أو يمتنع أو لا يجب ولا يمتنع، فإن وجب فهو المطلوب، وإن امتنع فهو مانع لا مرجح، وإن لم يجب ولا يمتنع فحينئذ يمكن وقوع الفعل معه تارة ولا وقوعه أخرى فاختصاص وقت الوقوع بالوقوع إما أن يكون لانضمام أمر إليه لأجله تميز ذلك الوقت بالوقوع أو ليس كذلك فإن كان الأول كان المرجح مجموع اللطف مع هذه الضميمة الزائدة فلم يكن لهذا اللطف أثر في الترجيح أصلاً وقد فرضناه كذلك هذا خلف، وإن كان الثاني لزم رجحان أحد طرفي الممكن المساوي على الآخر من غير مرجح وهو محال، فثبت أن القول

بهذا اللطف غير معقول، قوله: الدلائل العقلية دلت على امتناع وقوع فعل العبد بخلق الله تعالى وهو فصل المدح والذم، قلنا: إنه معارض بسؤال العلم وسؤال الداعي على ما تقدم تقريره مرارًا وأطوارًا والله أعلم.

واعلم أن السؤال المشهور في هذه الآية من أنهما لما كانا مسلمين فكيف طلبا الاسلام؟ قد أدرجناه في هذه المسألة وذكرنا عنه أجوبة شافية كافية والحمد لله على ذلك، ثم إن الذي يدل من جهة العقل على أن صيرورتهما مسلمين له سبحانه لا يكون إلا منه سبحانه وتعالى ما ذكرنا أن القدرة الصالحة للإسلام هل هي صالحة لتركه أم لا؟ فإن لم تكن صالحة لتركه فتلك القدرة موجبة فخلق تلك القدرة الموجبة فيهما جعلهما مسلمين، وإن كانت صالحة لتركه فهو باطل ومع تسليم إمكانه فالمقصود حاصل أما بطلانه فلأن الترك عبارة عن بقاء الشيء على عدمه الأصل والعدم نفي محض فيستحيل أن يكون للقدرة فيه أثر ولأنه عدم باق والباقي لا يكون متعلق القدرة فثبت بهذا أنه لا قدرة على ذلك العدم المستمر، فإذن لا قدرة إلا على الوجود، فالقدرة غير صالحة إلا للوجود، وأما أن بتقدير تسليم كون القدرة صالحة للوجود والعدم فالمقصود حاصل، فلأن تلك القدرة الصالحة لا تختص بطرف الوجود إلا لمرجح، ويجب انتهاء المرجحات إلى فعل الله تعالى قطعًا للتسلسل، وعند حصول المرجح من الله تعالى يجب وقوع الفعل، فثبت أن قوله: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ﴾ [البقرة: ١٢٨] هو الذي يصح على قوانين الدلائل العقلية.

المسألة الثانية: قوله: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ﴾ يفيد الحصر أي نكون مسلمين لك لا لغيرك وهذا يدل على أن كمال سعادة العبد في أن يكون مسلمًا لأحكام الله تعالى وقضائه وقدره، وأن لا يكون ملتفت الخاطر إلى شيء سواه، وهذا هو المراد من قول إبراهيم عليه السلام في موضع آخر: ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: ٧٧] ثم هاهنا قولان: أحدهما: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ﴾ أي موحدين مخلصين لا نعبد إلا إياك. والثاني: قائمين بجميع شرائع الإسلام وهو الأوجه لعمومه.

المسألة الثالثة: أما أن العبد لا يخاطب الله تعالى وقت الدعاء إلا بقوله: ربنا فسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى في تفسير قوله: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِيٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠] في شرائط الدعاء.

أما قوله تعالى: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ﴾ فالمعنى: واجعل من أولادنا و(من) للتبعيض وخص بعضهم لأنه تعالى أعلمهما أن في ذريتهما الظالم بقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤] ومن الناس من قال: أراد به العرب لأنهم من ذريتهما، و﴿أُمَّةً﴾ قيل هم أمة محمد ﷺ بدليل قوله: ﴿وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ وهاهنا سؤالات:

السؤال الأول: قد بينا أن قوله: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤] كما يدل على أن في ذريته من يكون ظالمًا فكذلك يوجد فيهم من لا يكون ظالمًا، فإذن كون بعض ذريته أمة مسلمة صار معلومًا بتلك الآية فما الفائدة في طلبه بالدعاء مرة أخرى؟

الجواب: تلك الدلالة ما كانت قاطعة، والشفيق بسوء الظن مولع.

السؤال الثاني: لم خص ذريتهما بالدعاء أليس أن هذا يجري مجرى البخل في الدعاء؟

والجواب: الذرية أحق بالشفقة والمصلحة قال الله تعالى: ﴿قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارًا﴾ [التحريم: ٦] ولأن أولاد الأنبياء إذا صلحوا صلح بهم غيرهم وتابعهم على الخيرات، ألا ترى أن المتقدمين من العلماء والكبراء إذا كانوا على السداد كيف يتسببون إلى سداد من وراءهم.

السؤال الثالث: الظاهر أن الله تعالى لو رد هذا الدعاء لصرح بذلك الرد فلما لم يصرح بالرد علمنا أنه أجابه إليه، وحينئذ يتوجه الإشكال، فإن في زمان أجداد محمد ﷺ لم يكن أحد من العرب مسلمًا، ولم يكن أحد سوى العرب من ذرية إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام.

والجواب: قال القفال: أنه لم يزل في ذريتهما من يعبد الله وحده ولا يشرك به شيئًا، ولم تزل الرسل من ذرية إبراهيم، وقد كان في الجاهلية: زيد بن عمرو بن نفيل، وقس بن ساعدة، ويقال عبد المطلب بن هاشم جد رسول الله ﷺ، وعامر ابن الظرب كانوا على دين الإسلام يقرون بالإبداء والإعادة، والثواب والعقاب، ويوحدون الله تعالى، ولا يأكلون الميتة، ولا يعبدون الأوثان.

أما قوله تعالى: ﴿وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: في ﴿وَأَرِنَا﴾ قولان، الأول: معناه علِّمْنا شرائع حجنا إذ أمرتنا ببناء البيت لنحجه وندعو الناس إلى حجه، فعلمنا شرائعه وما ينبغي لنا أن نأتيه فيه من عمل وقول مجاز هذا من رؤية العلم، قال الله تعالى: ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيۡفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ﴾ [الفرقان: ٤٥]، ﴿أَلَمۡ تَرَ كَيۡفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصۡحَٰبِ ٱلۡفِيلِ﴾ [الفيل: ١]. الثاني: أظهرها لأعيننا حتى نراها. قال الحسن: إن جبريل عليه السلام أرى إبراهيم المناسك كلها، حتى بلغ عرفات، فقال: يا إبراهيم أعرفت ما أريتك من المناسك؟ قال: نعم فسميت عرفات فلما كان يوم النحر أراد أن يزور البيت عرض له إبليس فسد عليه الطريق، فأمره جبريل عليه السلام أن يرميه بسبع حصيات ففعل، فذهب الشيطان ثم عرض له في اليوم الثاني والثالث والرابع كل ذلك يأمره جبريل عليه السلام برمي الحصيات.

وهاهنا قول ثالث وهو أن المراد العلم والرؤية معًا. وهو قول القاضي لأن الحج لايتم إلا بأمور بعضها يعلم ولا يرى، وبعضها لا يتم الغرض منه إلا بالرؤية، فوجب حمل اللفظ على الأمرين جميعًا وهذا ضعيف، لأنه يقتضي حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز معًا وأنه جائز، فبقي القول المعتبر وهو القولان الأولان، فمن قال بالقول الثاني قال: إن المناسك هي المواقف والمواضع التي يقام فيها شرائع الحج كمنى وعرفات والمزدلفة ونحوها، ومن قال بالأول قال: إن المناسك هي أعمال الحج كالطواف والسعي والوقوف.

المسألة الثانية: النسك هو التعبد، يقال للعابد ناسك ثم سمي الذبح نسكًا والذبيحة نسيكة، وسمي أعمال الحج مناسك. قال عليه السلام: «خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُم لَعَلِّي لاَ أَلْقَاكُمْ بَعْدَ عَامِي

هَذَا» (١) والمواضع التي تقام فيها شرائع الحج تسمى: مناسك أيضًا، ويقال: المنسك بفتح السين بمعنى الفعل، ويكسر السين بمعنى المواضع، كالمسجد والمشرق والمغرب، قال الله تعالى: ﴿لِّكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ﴾ [الحج: ٦٧] قرئ بالفتح والكسر، وظاهر الكلام يدل على الفعل، وكذلك قوله عليه السلام: «خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُم» (٢) أمرهم بأن يتعلموا أفعاله في الحج لا أنه أراد: خذوا عني مواضع نسككم إذا عرفت هذا فنقول: إن حملنا المناسك على مناسك الحج، فإن حملناها على الأفعال فالإراءة لتعريف تلك الأعمال، وإن حملناها على المواضع فالإراءة لتعريف البقاع ومن المفسرين من حمل المناسك على الذبيحة فقط، وهو خطأ، لأن الذبيحة إنما تسمى نسكًا لدخولها تحت التعبد، ولذلك لا يسمون ما يذبح للأكل بذلك فما لأجله سميت الذبيحة نسكًا، وهو كونه عملاً من أعمال الحج قائم في سائر الأعمال، فوجب دخول الكل فيه وإن حملنا المناسك على ما يرجع إليه أصل هذه اللفظة من العبادة والتقرب إلى الله تعالى، واللزوم لما يرضيه وجعل ذلك عامًا لكل ما شرعه الله تعالى لإبراهيم عليه السلام فقوله: ﴿وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا﴾ أي علمنا كيف نعبدك، وأين نعبدك وبماذا نتقرب إليك حتى نخدمك به كما يخدم العبد مولاه.

المسألة الثالثة: قرأ ابن كثير وأبو عمرو في بعض الروايات (وَأَرْنَا) بإسكان الراء في كل القرآن، ووافقهما عاصم وابن عامر في حرف واحد، في حم السجدة ﴿أَرِنَا ٱلَّذَيْنِ أَضَلَّانَا﴾ [فصلت: ٢٩] وقرأ أبو عمرو في بعض الروايات الظاهرة عنه باختلاس كسرة الراء من غير إشباع في كل القرآن، والباقون بالكسرة مشبعة، وأصله أرئنا بالهمزة المكسورة، نقلت كسرة الهمزة إلى الراء وحذفت الهمزة وهو الاختيار لأن أكثر القراء عليه، ولأنه سقطت الهمزة فلا ينبغي أن تسكن الراء لئلا يجحف بالكلمة وتذهب الدلالة على الهمزة، وأما التسكين فعلى حذف الهمزة وحركتها وعلى التشبيه بما سكن كقولهم: فخذ وكبد، وأما الاختلاس فلطلب الخفة وبقاء الدلالة على حذف الهمزة.

أما قوله: ﴿وَتُبْ عَلَيْنَآ﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: احتج من جوز الذنب على الأنبياء بهذه الآية قال: لأن التوبة مشروطة بتقدم الذنب، فلولا تقدم الذنب وإلا لكان طلب التوبة طلبًا للمحال، وأما المعتزلة فقالوا: إنا نجوز الصغيرة على الأنبياء فكانت هذه التوبة توبة من الصغيرة، ولقائل أن يقول: إن الصغائر قد

(١) أخرجه أبو داود في كتاب (المناسك)، باب: (في رمي الجمار) (٢/ ٨٤٥) حديث رقم (١٩٧٠)، والترمذي في (جامعه) (٣/ ٢٤٤) حديث رقم (٩٠٠)، وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، وأحمد في (مسنده) (٢/ ١٥٦) حديث رقم (٦٤٥٧) من طريق نافع... به.

(٢) أنظر سابقه.

صارت مكفرة بثواب فاعلها وإذا صارت مكفرة فالتوبة عنها محال، لأن تأثير التوبة في إزالتها وإزالة الزائل محال.

وهاهنا أجوبة أخر تصلح لمن جوز الصغائر ولمن لم يجوزها، وهي من وجوه. أولها: يجوز أن يأتي بصورة التوبة تشددًا في الانصراف عن المعصية، لأن من تصور نفسه بصورة النادم العازم على التحرز الشديد، كان أقرب إلى ترك المعاصي، فيكون ذلك لطفًا داعيًا إلى ترك المعاصي، وثانيها: أن العبد وإن اجتهد في طاعة ربه فإنه لا ينفك عن التقصير من بعض الوجوه: إما على سبيل السهو، أو على سبيل ترك الأولى، فكان هذا الدعاء لأجل ذلك. وثالثها: أنه تعالى لما أعلم إبراهيم عليه السلام أن في ذريته من يكون ظالمًا عاصيًا، لا جرم سأل هاهنا أن يجعل بعض ذريته أمة مسلمة، ثم طلب منه أن يوفق أولئك العصاة المذنبين للتوبة فقال: ﴿وَتُبْ عَلَيْنَآ﴾ أي على المذنبين من ذريتنا، والأب المشفق على ولده إذا أذنب ولده فاعتذر الوالد عنه فقد يقول: أجرمت وعصيت وأذنبت فاقبل عذري ويكون مراده: إن ولدي أذنب فاقبل عذره، لأن ولد الإنسان يجري مجرى نفسه، والذي يقوي هذا التأويل وجوه. الأول: ما حكى الله تعالى في سورة إبراهيم أنه قال: ﴿وَٱجْنُبْنِى وَبَنِىَّ أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ ۝٣٥ رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ فَمَن تَبِعَنِى فَإِنَّهُۥ مِنِّى وَمَنْ عَصَانِى فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [إبراهيم: ٣٥، ٣٦] فيحتمل أن يكون المعنى: ومن عصاني فإنك قادر على أن تتوب عليه إن تاب، وتغفر له ما سلف من ذنوبه. الثاني: ذكر أن في قراءة عبد الله: وأرهم مناسكهم وتب عليهم. الثالث: أنه قال عطفًا على هذا: ﴿رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ [البقرة: ١٢٩]. الرابع: تأولوا قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ﴾ [الأعراف: ١١] بجعل خلقه إياه خلقًا لهم إذ كانوا منه، فكذلك لا يبعد أن يكون قوله: ﴿وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا﴾ أي أر ذريتنا.

المسألة الثانية: احتج الأصحاب بقوله: ﴿وَتُبْ عَلَيْنَآ﴾ على أن فعل العبد خلق لله تعالى، قالوا لأنه عليه السلام طلب من الله تعالى أن يتوب عليه، فلو كانت التوبة مخلوقة للعبد، لكان طلبها من الله تعالى محالاً وجهلاً، قالت المعتزلة: هذا معارض بما أن الله تعالى طلب التوبة منا. فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ تُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾ [التحريم: ٨] ولو كانت التوبة فعلاً لله تعالى، لكان طلبها من العبد محالاً وجهلاً، وإذا ثبت ذلك حمل قوله: ﴿وَتُبْ عَلَيْنَآ﴾ على التوفيق وفعل الألطاف أو على قبول التوبة من العبد، قال الأصحاب: الترجيح معنا لأن دليل العقل يعضد قولنا من وجوه:

أولها: أنه متى لم يخلق الله تعالى داعية موجبة للتوبة استحال حصول التوبة، فكانت التوبة من الله تعالى لا من العبد، وتقرير دليل الداعي قد تقدم غير مرة.

وثانيها: أن التوبة على ما لخصه الشيخ الغزالي رحمه الله: عبارة عن مجموع أمور ثلاثة مرتبة: علم وحال وعمل، فالعلم أول والحال ثانٍ وهو موجب العلم والعمل ثالث وهو موجب

الحال، أما العلم فهو معرفة عِظَم ضرر الذنوب، ثم يتولد من هذه المعرفة تألم القلب بسبب فوت المنفعة وحصول المضرة، وهذا التألم هو المسمى بالندم ثم يتولد من هذا الندم صفة تسمى: إرادة ولها تعلق بالحال والماضي والمستقبل، أما تعلقه بالحال فهو الترك للذنب الذي كان ملابسًا له، وأما بالاستقبال فبالعزم على ترك ذلك الفعل المفوت للمحبوب إلى آخر العمر، وأما في الماضي فبتلافي ما فات بالجبر والقضاء إن كان قابلاً للجبر فالعلم هو الأول وهو مطلع هذه الخيرات وأعني بهذا العلم الإيمان واليقين، فإن الإيمان عبارة عن التصديق بأن الذنوب سموم مهلكة واليقين عبارة عن تأكد هذا التصديق وانتفاء الشك عنه واستيلائه على القلب، ثم إن هذا اليقين مهما استولى على القلب اشتعل نار الندم فيتألم به القلب حيث يبصر بإشراق نور الإيمان، أنه صار محجوبًا عن محبوبه كمن يشرق عليه نور الشمس وقد كان في ظلمة فرأى محبوبه قد أشرف على الهلاك فتشتعل نيران الحب في قلبه فيتولد من تلك الحالة إرادته للانتهاض للتدارك إذا عرفت هذا فنقول: إن ترتب الفعل على الإرادة ضروري لأن الإرادة الجازمة الخالية عن المعارض لا بد وأن يترتب عليها الفعل وترتب الإرادة على تألم القلب أيضًا ضروري، فإن من تألم قلبه بسبب مشاهدة أمر مكروه لا بد وأن يحصل في قلبه إرادة الدفع وترتب ذلك الألم على العلم بكون ذلك الشيء جالبًا للمضار، ودافعًا للمنافع أيضًا أمر ضروري، فكل هذه المراتب ضرورية فكيف تحصل تحت الاختيار والتكلف.

بقي أن يقال: الداخل تحت التكليف هو العلم، إلا أن فيه أيضًا إشكالاً، لأن ذلك العلم إما أن يكون ضروريًا أو نظريًا، فإن كان ضروريًا لم يكن داخلاً تحت الاختيار والتكليف أيضًا، وإن كان نظريًا فهو مستنتج عن العلوم الضرورية. فمجموع تلك العلوم الضرورية المنتجة للعلم النظري الأول، إما أن يكون كافيًا في ذلك الإنتاج أو غيره كاف، فإن كان كافيًا كان ترتب ذلك العلم النظري المستنتج أولاً على تلك العلوم الضرورية واجبًا، والذي يجب ترتبه على ما يكون خارجًا عن الاختيار، كان أيضًا خارجًا عن الاختيار، وإن لم يكن كافيًا فلا بد من شيء آخر، فذلك الآخر إن كان من العلوم الضرورية فهو إن كان حاصلاً فالذي فرضناه غير كاف، وقد كان كافيًا، هذا خلف، وإن كان من العلوم النظرية افتقر أول العلوم النظرية إلى علم نظري آخر قبله فلم يكن أول العلوم النظرية أولاً للعلوم النظرية، وهذا خلف. ثم الكلام في ذلك الأول كما فيما قبله فيلزم التسلسل وهو محال، فثبت بما ذكرنا آخرًا أن قوله تعالى: ﴿وَتُبۡ عَلَيۡنَآۖ﴾ محمول على ظاهره، وهو الحق المطابق للدلائل العقلية وأن سائر الآيات المعارضة لهذه الآية أولى بالتأويل.

أما قوله: ﴿إِنَّكَ أَنتَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ فقد تقدم ذكره.

النوع الثالث: قوله: ﴿رَبَّنَا وَٱبۡعَثۡ فِيهِمۡ رَسُولٗا مِّنۡهُمۡ﴾ واعلم أنه لا شبهة في أن قوله: ﴿رَبَّنَا وَٱبۡعَثۡ فِيهِمۡ رَسُولٗا﴾ يريد من أراد بقوله: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةٗ مُّسۡلِمَةٗ لَّكَ﴾ لأنه المذكور من قبل ووصفه

لذريته بذلك لا يليق إلا بأمة محمد ﷺ، فعطف عليه بقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ وهذا الدعاء يفيد كمال حال ذريته من وجهين. أحدهما: أن يكون فيهم رسول يكمل لهم الدين والشرع ويدعوهم إلى ما يثْبُتون به على الإسلام. والثاني: أن يكون ذلك المبعوث منهم لا من غيرهم لوجوه. أحدها: ليكون محلهم ورتبتهم في العز والدين أعظم، لأن الرسول والمرسل إليه إذا كانا معًا من ذريته، كان أشرف لطلبته إذا أجيب إليها. وثانيها: أنه إذا كان منهم فإنهم يعرفون مولده ومنشأه فيقرب الأمر عليهم في معرفة صدقه وأمانته. وثالثها: أنه إذا كان منهم كان أحرص الناس على خيرهم وأشفق عليهم من الأجنبي لو أرسل إليهم، إذا ثبت هذا فنقول: إذا كان مراد إبراهيم عليه السلام عمارة الدين في الحال وفي المستقبل، وكان قد غلب على ظنه أن ذلك إنما يتم ويكمل بأن يكون القوم من ذريته حسن منه أن يريد ذلك ليجتمع له بذلك نهاية المراد في الدين، وينضاف إليه السرور العظيم بأن يكون هذا الأمر في ذريته لأن لا عز ولا شرف أعلى من هذه الرتبة. وأما أن الرسول هو محمد ﷺ فيدل عليه وجوه. أحدها: إجماع المفسرين وهو حجة. وثانيها: ما روي عنه عليه السلام أنه قال: «أَنَا دَعْوَةُ أَبِي إِبْرَاهِيمَ وَبُشْرَى عِيسَى» وأراد بالدعوة هذه الآية، وبشارة عيسى عليه السلام ما ذكر في سورة الصف من قوله: ﴿وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٖ يَأۡتِي مِنۢ بَعۡدِي ٱسۡمُهُۥٓ أَحۡمَدُ﴾ [الصف: ٦]. وثالثها: أن إبراهيم عليه السلام إنما دعا بهذا الدعاء بمكة لذريته الذين يكونون بها وبما حولها ولم يبعث الله تعالى إلى من بمكة وما حولها إلا محمدًا ﷺ.

وههنا سؤال وهو أنه يقال: ما الحكمة في ذكر إبراهيم عليه السلام مع محمد ﷺ في باب الصلاة حيث يقال: اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم؟

وأجابوا عنه من وجوه، أولها: أن إبراهيم عليه السلام دعا لمحمد عليه السلام حيث قال: ﴿رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ﴾ فلما وجب للخليل على الحبيب حق دعائه له قضى الله تعالى عنه حقه بأن أجرى ذكره على ألسنة أمته إلى يوم القيامة. وثانيها: أن إبراهيم عليه السلام سأل ذلك ربه بقوله: ﴿وَٱجْعَل لِّي لِسَانَ صِدْقٖ فِي ٱلْآخِرِينَ﴾ [الشعراء: ٨٤] يعني أبق لي ثناء حسنًا في أمة محمد ﷺ، فأجابه الله تعالى إليه وقرن ذكره بذكر حبيبه إبقاء للثناء الحسن عليه في أمته. وثالثها: أن إبراهيم كان أب الملة لقوله: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمۡ إِبۡرَٰهِيمَ﴾ [الحج: ٧٨] ومحمد كان أب الرحمة، وفي قراءة ابن مسعود: (النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وهو أب لهم) وقال في قصته: ﴿بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ رَءُوفٞ رَّحِيمٞ﴾ [التوبة: ١٢٨] وقال عليه السلام: «إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ مِثْلُ الْوَالِدِ»[1]

---

(١) صحيح: مسلم في كتاب (الطهارة)، باب: (الاستطابة) (١/ ٦٠/ ٢٢٤) مختصرًا من طريق سهل عن القعقاع... به. والنسائي في كتاب (الطهارة)، باب: (النهي عن الاستطابة بالروث) (١/ ٤١) حديث رقم (٤٠)، من طريق يحيى بن سعيد عن محمد بن عجلان... به، وأبو داود في كتاب (الطهارة)، باب: (كراهية استقبال القبلة عند قضاء الحاجة) (١/ ٩) حديث رقم (٨)، وابن ماجه في كتاب (الطهارة)، باب: (الاستنجاء بالحجارة والنهي=

يعني في الرأفة والرحمة، فلما وجب لكل واحد منهم حق الأبوة من وجه قرن بين ذكرهما في باب الثناء والصلاة. ورابعها: أن إبراهيم عليه السلام كان منادي الشريعة في الحج: ﴿وَأَذِّن فِي ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ﴾ [الحج: ٢٧]وكان محمد عليه السلام منادي الدين: ﴿سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَٰنِ﴾ [آل عمران: ١٩٣]فجمع الله تعالى بينهما في الذكر الجميل.

واعلم أنه تعالى لما طلب بعثة رسول منهم إليهم، ذكر لذلك الرسول صفات.

أولها: قوله: ﴿ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ﴾ وفيه وجهان الأول: أنها الفرقان الذي أنزل على محمد ﷺ لأن الذي كان يتلوه عليهم ليس إلا ذلك، فوجب حمله عليه. الثاني: يجوز أن تكون الآيات هي الأعلام الدالة على وجود الصانع وصفاته سبحانه وتعالى، ومعنى تلاوته إياها عليهم: أنه كان يذكرهم بها ويدعوهم إليها ويحملهم على الإيمان بها.

وثانيها: قوله: ﴿ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ﴾ والمراد أنه يأمرهم بتلاوة الكتاب ويعلمهم معاني الكتاب وحقائقه، وذلك لأن التلاوة مطلوبة لوجوه: منها بقاء لفظها على ألسنة أهل التواتر فيبقى مصونًا عن التحريف والتصحيف، ومنها أن يكون لفظه ونظمه معجزًا لمحمد ﷺ، ومنها أن يكون في تلاوته نوع عبادة وطاعة، ومنها أن تكون قراءته في الصلوات وسائر العبادات نوع عبادة، فهذا حكم التلاوة إلا أن الحكمة العظمى والمقصود الأشرف تعليم ما فيه من الدلائل والأحكام، فإن الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى ونورًا لما فيه من المعاني والحكم والأسرار، فلما ذكر الله تعالى أولاً أمر التلاوة ذكر بعده تعليم حقائقه وأسراره فقال: ﴿ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ﴾.

الصفة الثالثة: من صفات الرسول ﷺقوله: ﴿ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ أي ويعلمهم الحكمة. واعلم أن الحكمة هي: الإصابة في القول والعمل، ولا يسمى حكيمًا إلا من اجتمع له الأمران وقيل: أصلها من أحكمت الشيء أي رددته، فكأن الحكمة هي التي ترد عن الجهل والخطأ، وذلك إنما يكون بما ذكرنا من الإصابة في القول والفعل، ووضع كل شيء موضعه. قال القفال: وعبر بعض الفلاسفة عن الحكمة بأنها التشبه بالإله بقدر الطاقة البشرية. واختلف المفسرون في المراد بالحكمة هاهنا على وجوه. أحدها: قال ابن وهب قلت لمالك: ما الحكمة؟ قال: معرفة الدين، والفقه فيه، والاتباع له. وثانيها: قال الشافعي رضي الله عنه: الحكمة سنة رسول الله ﷺ. وهو قول قتادة، قال أصحاب الشافعي رضي الله عنه: والدليل عليه أنه تعالى ذكر تلاوة الكتاب أولاً وتعليمه ثانيًا ثم عطف عليه الحكمة فوجب أن يكون المراد من الحكمة شيئًا خارجًا عن الكتاب، وليس ذلك إلا سنة الرسول عليه السلام.

=عن الروث والرمة) (١/ ٤١٤) حديث رقم (٣١٣)، من طريق سفيان بن عيينة عن ابن عجلان... به، وأحمد في (مسنده) (٢/ ٢٤٧/ ٢٥٠) من طريق ابن عجلان... به، والدارمي في كتاب (الطهارة)، باب: (الاستنجاء بالأحجار) (١/ ١٨٢) حديث رقم (٦٧٤)، من طريق ابن عجلان... به، وابن خزيمة في (صحيحه) من كتاب (الوضوء)، باب: (النهي عن الاستطابة بدون ثلاثة أحجار) (١/ ٤٣/ ٤٤) حديث رقم (٨٠)، جميعًا من طريق ابن عجلان... به، كلاهما (سهيل ومحمد بن عجلان) عن القعقاع... به.

فإن قيل: لم لا يجوز حمله على تعليم الدلائل العقلية على التوحيد والعدل والنبوة؟

قلنا: لأن العقول مستقلة بذلك فحمل هذا اللفظ على ما لا يستفاد من الشرع أولى. وثالثها: الحكمة هي الفصل بين الحق والباطل، وهو مصدر بمعنى الحكم، كالقِعْدَة والجِلْسَة. والمعنى: يعلمهم كتابك الذي تنزله عليهم، وفصل أقضيتك وأحكامك التي تعلمه إياها، ومثال هذا: الخبر والخبرة، والعذر والعذرة، والغل والغلة، والذل والذلة. ورابعها: ويعلمهم الكتاب أراد به الآيات المحكمة. ﴿وَٱلْحِكْمَةَ﴾ أراد بها الآيات المتشابهات. وخامسها: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ﴾ أي يعلمهم ما فيه من الأحكام. ﴿وَٱلْحِكْمَةَ﴾ أراد بها أنه يعلمهم حكمة تلك الشرائع وما فيها من وجوه المصالح والمنافع، ومن الناس من قال: الكل صفات الكتاب كأنه تعالى وصفه بأنه آيات، وبأنه كتاب، وبأنه حكمة.

الصفة الرابعة: من صفات الرسول ﷺ: قوله: ﴿وَيُزَكِّيهِمْ﴾ واعلم أن كمال حال الإنسان في أمرين. أحدهما: أن يعرف الحق لذاته. والثاني: أن يعرف الخير لأجل العمل به، فإن أخل بشيء من هذين الأمرين لم يكن طاهرًا عن الرذائل والنقائص، ولم يكن زكيًا عنها، فلما ذكر صفات الفضل والكمال أردفها بذكر التزكية عن الرذائل والنقائص، فقال: ﴿وَيُزَكِّيهِمْ﴾ واعلم أن الرسول لا قدرة له على التصرف في بواطن المكلفين، وبتقدير أن تحصل له هذه القدرة لكنه لا يتصرف فيها وإلا لكان ذلك الزكاء حاصلاً فيهم على سبيل الجبر لا على سبيل الاختيار، فإذن هذه التزكية لها تفسيران.

الأول: ما يفعله سوى التلاوة وتعليم الكتاب والحكمة، حتى يكون ذلك كالسبب لطهارتهم، وتلك الأمور ما كان يفعله عليه السلام من الوعد والإيعاد، والوعظ والتذكير، وتكرير ذلك عليهم، ومن التشبث بأمور الدنيا إلى أن يؤمنوا ويصلحوا، فقد كان عليه السلام يفعل من هذا الجنس أشياء كثيرة ليقوي بها دواعيهم إلى الإيمان والعمل الصالح، ولذلك مدحه تعالى بأنه على خلق عظيم، وأنه أوتي مكارم الأخلاق.

الثاني: يزكيهم، يشهد لهم بأنهم أزكياء يوم القيامة إذا شهد على كل نفس بما كسبت، كتزكية المزكي الشهود، والأول أجود لأنه أدخل في مشاكلة مراده بالدعاء، لأن مراده أن يتكامل لهذه الذرية الفوز بالجنة، وذلك لا يتم إلا بتعليم الكتاب والحكمة، ثم بالترغيب الشديد في العمل والترهيب عن الإخلال بالعمل وهو التزكية، هذا هو الكلام الملخص في هذه الآية، وللمفسرين فيه عبارات. أحدها: قال الحسن: يزكيهم: يطهرهم من شركهم، فدلت الآية على أنه سيكون في ذرية إسماعيل جهال لا حكمة فيهم ولا كتاب، وأن الشرك ينجسهم، وأنه تعالى يبعث فيهم رسولاً منهم يطهرهم ويجعلهم حكماء الأرض بعد جهلهم. وثانيها: التزكية هي الطاعة لله والإخلاص عن ابن عباس. وثالثها: ويزكيهم عن الشرك وسائر الأرجاس، كقوله: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف: ٥٧] واعلم أنه عليه السلام لما ذكر هذه الدعوات

ختمها بالثناء على الله تعالى فقال: ﴿إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾ والعزيز: هو القادر الذي لا يغلب، والحكيم هو العالم الذي لا يجهل شيئًا، وإذا كان عالمًا قادرًا كان ما يفعله صوابًا ومبرأ عن العبث والسفه، ولولا كونه كذلك لما صح منه إجابة الدعاء ولا بعثة الرسل، ولا إنزال الكتاب، واعلم أن العزيز من صفات الذات إذا أريد اقتداره على الأشياء وامتناعه من الهضم والذلة، لأنه إذا كان منزهًا عن الحاجات لم تلحقه ذلة المحتاج، ولا يجوز أن يمنع من مراده حتى يلحقه اهتضام، فهو عزيز لا محالة، وأما الحكيم فإذا أريد به معنى العليم فهو من صفات الذات، فإذا أريد بالعزة: كمال العزة وهو الامتناع من استيلاء الغير عليه، وأريد بالحكمة: أفعال الحكمة لم يكن العزيز والحكيم من صفات الذات بل من صفات الفعل والفرق بين هذين النوعين من الصفات وجوه. أحدها: أن صفات الذات أزلية، وصفات الفعل ليست كذلك. وثانيها: أن صفات الذات لا يمكن أن تصدق نقائضها في شيء من الأوقات، وصفات الفعل ليست كذلك. وثالثها: أن صفات الفعل أمور نسبية يعتبر في تحققها صدور الآثار عن الفاعل، وصفات الذات ليست كذلك، واحتج النَّظَّام على أنه تعالى غير قادر على القبيح بأن قال: الإله يجب أن يكون حكيمًا لذاته، وإذا كان حكيمًا لذاته لم يكن القبيح مقدورًا، والحكمة لذاتها تنافي فعل القبيح، فالإله يستحيل منه فعل القبيح، وما كان محالاً لم يكن مقدورًا، إنما قلنا: الإله يجب أن يكون حكيمًا لأنه لو لم يجب ذلك لجاز تبدله بنقيضه، فحينئذ يلزم أن يكون الإله إلهًا مع عدم الحكمة وذلك بالاتفاق محال، وأما أن الحكمة تنافي فعل السفه فذلك أيضًا معلوم بالبديهة، وأما أن مستلزم المنافي مناف فمعلوم بالبديهة، فإذن الإلهية لا يمكن تقريرها مع فعل السفه، وأما أن المحال غير مقدور فبين، فثبت أن الإله لا يقدر على فعل القبيح.

والجواب عنه: أما على مذهبنا فليس شيء من الأفعال سفهًا منه فزال السؤال، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَمَن يَرۡغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبۡرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفۡسَهُۥۚ وَلَقَدِ ٱصۡطَفَيۡنَٰهُ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَإِنَّهُۥ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ١٣٠﴾

اعلم أن الله تعالى بعد أن ذكر أمر إبراهيم عليه السلام وما أجراه على يده من شرائف شرائعه التي ابتلاه بها، ومن بناء بيته وأمره بحج عباد الله إليه وما جبله الله تعالى عليه من الحرص على مصالح عباده ودعائه بالخير لهم، وغير ذلك من الأمور التي سلف بيانها في هذه الآية السالفة عجب الناس فقال: ﴿وَمَن يَرۡغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبۡرَٰهِـۧمَ﴾ والإيمان بما أتى من شرائعه فكان في ذلك توبيخ اليهود والنصارى ومشركي العرب لأن اليهود إنما يفتخرون به ويوصلون بالوصلة التي بينهم وبينه من نسب إسرائيل، والنصارى فافتخارهم ليس بعيسى وهو منتسب من جانب الأم إلى إسرائيل، وأما قريش فإنهم إنما نالوا كل خير في الجاهلية بالبيت الذي بناه فصاروا لذلك يدعون إلى كتاب الله، وسائر العرب وهم العدنانيون فمرجعهم إلى إسماعيل وهم يفتخرون

على القحطانيين بإسماعيل بما أعطاه الله تعالى من النبوة، فرجع عند التحقيق افتخار الكل بإبراهيم عليه السلام، ولما ثبت أن إبراهيم عليه السلام هو الذي طلب من الله تعالى بعثة هذا الرسول في آخر الزمان وهو الذي تضرع إلى الله تعالى في تحصيل هذا المقصود، فالعجب ممن أعظم مفاخره وفضائله الانتساب إلى إبراهيم عليه السلام، ثم إنه لا يؤمن بالرسول الذي هو دعوة إبراهيم عليه السلام ومطلوبه بالتضرع لا شك أن هذا مما يستحق أن يتعجب منه.

أما قوله: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: يقال: رغبت من الأمر إذا كرهته، ورغبت فيه إذا أردته. (ومن) الأولى استفهام بمعنى الإنكار، والثانية بمعنى الذي، قال صاحب الكشاف: (من سفه) في محل الرفع على البدل من الضمير في يرغب وإنما صح البدل لأن من يرغب غير موجب كقولك: هل جاءك أحد إلا زيد.

المسألة الثانية: لقائل أن يقول هاهنا سؤال وهو أن المراد بملة إبراهيم هو الملة التي جاء بها محمد عليه السلام لأن المقصود من الكلام ترغيب الناس في قبول هذا الدين فلا يخلو إما أن يقال: إن هذه الملة عين ملة إبراهيم في الأصول والفروع، أو يقال: هذه الملة هي تلك الملة في الأصول أعني التوحيد والنبوة ورعاية مكارم الأخلاق، ولكنهما يختلفان في فروع الشرائع وكيفية الأعمال.

أما الأول: فباطل لأنه عليه السلام كان يدعي أن شرعه نسخ كل الشرائع، فكيف يقال هذا الشرع هو عين ذلك الشرع.

وأما الثاني: فهو لا يفيد المطلوب لأن الاعتراف بالأصول أعني التوحيد والعدل ومكارم الأخلاق والمعاد لا يقتضي الاعتراف بنبوة محمد ﷺ، فكيف يتمسك بهذا الكلام في هذا المطلوب.

وسؤال آخر وهو أن محمدًا ﷺ لما اعترف بأن شرع إبراهيم منسوخ، ولفظ الملة يتناول الأصول والفروع، فيلزم أن يكون محمد عليه الصلاة والسلام راغبًا أيضًا عن ملة إبراهيم فيلزمه ما ألزم عليهم.

وجوابه: أنه تعالى لما حكى عن إبراهيم عليه السلام أنه تضرع إلى الله تعالى وطلب منه بعثة هذا الرسول ونصرته وتأييده ونشر شريعته، عبر عن هذا المعنى بأنه ملة إبراهيم فلما سلم اليهود والنصارى والعرب كون إبراهيم عليه السلام محقًا في مقاله، وجب عليهم الاعتراف بنبوة هذا الشخص الذي هو مطلوب إبراهيم عليه السلام.

قال السائل: إن القول ما سلموا أن إبراهيم طلب مثل هذا الرسول من الله تعالى، وإنما محمد عليه الصلاة والسلام روى هذا الخبر عن إبراهيم عليه السلام ليبني على هذه الرواية إلزام أنه يجب عليهم الاعتراف بنبوة محمد عليه السلام، فإذن لا تثبت نبوته ما لم تثبت هذه الرواية، ولا

تثبت هذه الرواية ما لم تثبت نبوته، فيفضي إلى الدور وهو ساقط، سلمنا أن القوم سلموا صحة هذه الرواية لكن ليس في هذه الرواية إلا أن إبراهيم طلب من الله تعالى أن يبعث رسولاً من ذريته وذرية إسماعيل، فكيف القطع بأن ذلك الرسول هو هذا الشخص؟ فلعله شخص آخر سيجيء بعد ذلك، وإذا جاز أن تتأخر إجابة هذا الدعاء بمقدار ألفي سنة، وهو الزمان الذي بين إبراهيم وبين محمد عليهما السلام، فلم لا يجوز أن تتأخر بمقدار ثلاثة آلاف سنة حتى يكون المطلوب بهذا الدعاء شخصًا آخر سوى هذا الشخص المعين؟

والجواب عن السؤال الأول: لعل التوراة والإنجيل شاهدان بصحة هذه الرواية، ولولا ذلك لكان اليهود والنصارى من أشد الناس مسارعة إلى تكذيبه في هذه الدعوى. وعن الثاني: أن المعتمد في إثبات نبوته عليه السلام: ظهور المعجز على يده، وهو القرآن وإخباره عن الغيوب التي لا يعلمها إلا نبي مثل هذه الحكايات، ثم إن هذه الحجة تجري مجرى المؤكد للمقصود والمطلوب والله تعالى أعلم.

المسألة الثالثة: في انتصاب (نفسه) قولان. الأول: لأنه مفعول، قال المبرد: سفه لازم، وسفه متعد، وعلى هذا القول وجوه. الأول: امتهنها واستخف بها، وأصل السفه الخفة، ومنه زمام سفيه، والدليل عليه ما جاء في الحديث: **«الكِبْرُ أَنْ تَسْفَهَ الحَقَّ وَتَغْمص النَّاسَ»**(١) وذلك أنه إذا رغب عما لا يرغب عنه عاقل قط فقد بالغ في إزالة نفسه وتعجيزها، حيث خالف بها كل نفس عاقلة. والثاني: قال الحسن: إلا من جهل نفسه وخسر نفسه، وحقيقته أنه لا يرغب عن ملة إبراهيم إلا من جهل نفسه فلم يفكر فيها، فيستدل بما يجده فيها من آثار الصنعة على وحدانية الله تعالى وعلى حكمته، فيستدل بذلك على صحة نبوة محمد ﷺ. والثالث: أهلك نفسه وأوبقها عن أبي عبيدة. والرابع: أضل نفسه. القول الثاني: أن نفسه ليست مفعولاً وذكروا على هذا القول وجوهًا. الأول: أن نفسه نصب بنزع الخافض تقديره سفه في نفسه. والثاني: أنه نصب على التفسير عن الفراء ومعناه سفه نفسًا ثم أضاف وتقديره إلا السفيه، وذكر النفس تأكيد كما يقال: هذا الأمر نفسه والمقصود منه المبالغة في سفهه. الثالث: قرئ: (إِلاَّ مَن سَفَّه نَفْسَهُ) بتشديد الفاء ثم إنه تعالى لما حكم بسفاهة من رغب عن ملة إبراهيم عليه السلام بين السبب فقال: ﴿وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَـٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا﴾ والمراد به أنا إذا اخترناه للرسالة من دون سائر الخليقة، وعرفناه الملة التي هي جامعة للتوحيد والعدل والشرائع والإمامة الباقية إلى قيام الساعة ثم أضيف إليه حكم الله تعالى فشرفه الله بهذا اللقب الذي فيه نهاية الجلالة لمن نالها من ملك من

---

(١) صحيح: أخرجه البخاري في كتاب (الأدب المفرد) (٢/ ١٦) حديث رقم (٥٥٦) بإسناد أبي داود ومسلم في كتاب (الإيمان)، باب (تحريم الكبر وبيانه) (١/ ١٤٧/ ٩٣)، وأبو داود في كتاب (اللباس)، باب: (في قدر موضع الإزار) (٤/ ١٧٥٦) حديث رقم (٤٠٩٢)، والترمذي في (البر والصلة)، باب: (ما جاء في الكبر) (٤/ ٣١٧) حديث رقم (١٩٩٩)، وأحمد في (مسنده) (١/ ٣٨٥/ ٤٢٧) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

ملوك البشر فكيف من نالها من ملك الملوك والشرائع فليحقق كل ذي لب وعقل أن الراغب عن ملته فهو سفيه، ثم بين أنه في الآخرة عظيم المنزلة ليرغب في مثل طريقته لينال مثل تلك المنزلة، وقيل في الآية تقديم وتأخير وتقديره: ولقد اصطفيناه في الدنيا والآخرة وإنه لمن الصالحين، وإذا صح الكلام من غير تقديم وتأخير كان أولى، قال الحسن: من الذين يستوجبون الكرامة وحسن الثواب على كرم الله تعالى.

قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٣١﴾﴾

اعلم أن هذا النوع الخامس من الأمور التي حكاها الله عن إبراهيم عليه السلام.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: موضع (إذ) نصب وفي عامله وجهان. الوجه الأول: أنه نصب باصطفيناه، أي اصطفيناه في الوقت الذي قال له ربه أسلم، فكأنه تعالى ذكر الاصطفاء ثم عقبه بذكر سبب الاصطفاء، فكأنه لما أسلم نفسه لعبادة الله تعالى وخضع لها وانقاد علم تعالى من حاله أنه لا يتغير على الأوقات وأنه مستمر على هذه الطريقة، وهو مع ذلك مطهر من كل الذنوب، فعند ذلك اختاره للرسالة واختصه بها لأنه تعالى لا يختار للرسالة إلا من هذا حاله في البدء والعاقبة، فإسلامه لله تعالى وحسن إجابته منطوق به، فإن قيل قوله: ﴿وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَٰهُ﴾ إخبار عن النفس وقوله: ﴿إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ﴾ إخبار عن المغايبة فكيف يعقل أن يكون هذا النظم واحدًا؟ قلنا: هذا من باب الالتفات الذي ذكرناه مرارًا. الثاني: أنه نصب باضمار اذكر كأنه قيل: اذكر ذلك الوقت ليعلم أنه المصطفي الصالح الذي لا يرغب عن ملة مثله.

المسألة الثانية: اختلفوا في أن الله تعالى متى قال له أسلم؟ ومنشأ الإشكال أنه إنما يقال له: أسلم في زمان لا يكون مسلمًا فيه، فهل كان إبراهيم عليه السلام غير مسلم في بعض الأزمنة ليقال له في ذلك الزمان أسلم؟ فالأكثرون على أن الله تعالى إنما قال ذلك قبل النبوة وقبل البلوغ، وذلك عند استدلاله بالكوكب والقمر والشمس، واطلاعه على أمارات الحدوث فيها، وإحاطته بافتقارها إلى مدبر يخالفها في الجسمية وأمارات الحدوث، فلما عرف ربه قال له تعالى: ﴿أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ لأنه لا يجوز أن يقول له ذلك قبل أن عرف ربه ويحتمل أيضًا أن يكون قوله: ﴿أَسْلَمَ﴾ كان قبل الاستدلال، فيكون المراد من هذا القول لا نفس القول بل دلالة الدليل عليه على حسب مذاهب العرب في هذا كقول الشاعر:

امتلأ الحوض وقال قطني — مهلا رويدا قد ملأت بطني

وأصدق دلالة منه قوله تعالى: ﴿أَمْ أَنزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنًا فَهُوَ يَتَكَلَّمُ بِمَا كَانُوا۟ بِهِۦ يُشْرِكُونَ﴾ [الروم: ٣٥] فجعل دلالة البرهان كلامًا، ومن الناس من قال: هذا الأمر كان بعد النبوة، وقوله: (أَسْلِمْ) ليس المراد منه الإسلام والإيمان بل أمور أخر. أحدها: الانقياد لأوامر الله تعالى، والمسارعة إلى

تلقيها بالقبول، وترك الإعراض بالقلب واللسان، وهو المراد من قوله: ﴿رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ﴾ [البقرة: ١٢٨]. وثانيها: قال الأصم: (أسلم) أي أخلص عبادتك واجعلها سليمة من الشرك وملاحظة الأغيار. وثالثها: استقم على الإسلام واثبت على التوحيد كقوله تعالى: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]. ورابعها: أن الإيمان صفة القلب والإسلام صفة الجوارح، وأن إبراهيم عليه السلام كان عارفًا بالله تعالى بقلبه وكلفه الله تعالى بعد ذلك بعمل الجوارح والأعضاء بقوله: (أَسْلِمْ).

قوله تعالى: ﴿وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَٰبَنِىَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٣٢﴾﴾

اعلم أن هذا هو النوع السادس من الأمور المستحسنة التي حكاها الله عن إبراهيم.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ نافع وابن عامر (وأوصى) بالألف وكذلك هو في مصاحف المدينة والشام والباقون بغير ألف بالتشديد وكذلك هو في مصاحفهم والمعنى واحد إلا أن في (وصى) دليل مبالغة وتكثير.

المسألة الثانية: الضمير في (بها) إلى أي شيء يعود؟ فيه قولان: الأول: أنه عائد إلى قوله: ﴿أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة: ١٣١] على تأويل الكلمة والجملة، ونحوه رجوع الضمير في قوله: ﴿وَجَعَلَهَا كَلِمَةًۢ بَاقِيَةً﴾ [الزخرف: ٢٨] إلى قوله: ﴿إِنَّنِى بَرَآءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ﴾ [الزخرف: ٢٦] وقوله: ﴿كَلِمَةًۢ بَاقِيَةً﴾ دليل على أن التأنيث على تأويل الكلمة. القول الثاني: أنه عائد إلى الملة في قوله: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ﴾ [البقرة: ١٣٠] قال القاضي: وهذا القول أولى من الأول من وجهين. الأول: أن ذلك غير مصرح به وورد الإضمار إلى المصرح بذكره إذا أمكن أولى من رده إلى المدلول والمفهوم. الثاني: أن الملة أجمع من تلك الكلمة ومعلوم أنه ما وصى ولده إلا بما يجمع فيهم الفلاح والفوز بالآخرة، والشهادة وحدها لا تقتضي ذلك.

المسألة الثالثة: اعلم أن هذه الحكاية اشتملت على دقائق مرغبة في قبول الدين. أحدها: أنه تعالى لم يقل وأمر إبراهيم بنيه بل قال: وصاهم ولفظ الوصية أوكد من الأمر، لأن الوصية عند الخوف من الموت، وفي ذلك الوقت يكون احتياط الإنسان لدينه أشد وأتم، فإذا عرف أنه عليه السلام في ذلك الوقت كان مهتمًا بهذا الأمر متشددًا فيه، كان القول إلى قبوله أقرب. وثانيها: أنه عليه السلام خصص بنيه بذلك، وذلك لأن شفقة الرجل على أبنائه أكثر من شفقته على غيرهم، فلما خصهم بذلك في آخر عمره، علمنا أن اهتمامه بذلك كان أشد من اهتمامه بغيره. وثالثها: أنه عمم بهذه الوصية جميع بنيه ولم يخص أحدًا منهم بهذه الوصية، وذلك أيضًا يدل على شدة الاهتمام. ورابعها: أنه عليه السلام أطلق هذه الوصية غير مقيدة بزمان معين ومكان

معين، ثم زجرهم أبلغ الزجر عن أن يموتوا غير مسلمين، وذلك يدل أيضًا على شدة الاهتمام بهذا الأمر. وخامسها: أنه عليه السلام ما مزج بهذه الوصية وصية أخرى، وهذا يدل أيضًا على شدة الاهتمام بهذا الأمر، ولما كان إبراهيم عليه السلام هو الرجل المشهود له بالفضل وحسن الطريقة وكمال السيرة، ثم عرف أنه كان في نهاية الاهتمام بهذا الأمر، عرف حينئذ أن هذا الأمر أولى الأمور بالاهتمام، وأحراها بالرعاية، فهذا هو السبب في أنه خص أهله وأبناءه بهذه الوصية، وإلا فمعلوم من حال إبراهيم عليه السلام أنه كان يدعو الكل أبدًا إلى الإسلام والدين.

أما قوله: ﴿وَيَعۡقُوبُ﴾ **ففيه قولان:**

الأول وهو الأشهر أنه معطوف على إبراهيم، والمعنى أنه وصى كوصية إبراهيم.

والثاني: قرئ (ويَعْقوبَ) بالنصب عطفًا على بنيه، ومعناه: وصى إبراهيم بنيه، ونافلته يعقوب، أما قوله: ﴿يَٰبَنِيَّ﴾ فهو على إضمار القول عند البصريين، وعند الكوفيين يتعلق بوصى لأنه في معنى القول، وفي قراءة أبي وابن مسعود، أن يا بني.

أما قوله: ﴿ٱصۡطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ﴾ فالمراد أنه تعالى استخلصه بأن أقام عليه الدلائل الظاهرة الجلية ودعاكم إليه ومنعكم عن غيره.

أما قوله: ﴿فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ﴾ فالمراد بعثهم على الإسلام، وذلك لأن الرجل إذا لم يأمن الموت في كل طرفة عين، ثم إنه أمر بأن يأتي بالشيء قبل الموت صار مأمورًا به في كل حال، لأنه يخشى إن لم يبادر إليه أن تعاجله المنية فيفوته الظفر بالنجاة ويخاف الهلاك فيصير مدخلاً نفسه في الخطر والغرور.

قوله تعالى: ﴿أَمۡ كُنتُمۡ شُهَدَآءَ إِذۡ حَضَرَ يَعۡقُوبَ ٱلۡمَوۡتُ إِذۡ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعۡبُدُونَ مِنۢ بَعۡدِي قَالُواْ نَعۡبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ ﴿١٣٣﴾ تِلۡكَ أُمَّةٞ قَدۡ خَلَتۡۖ لَهَا مَا كَسَبَتۡ وَلَكُم مَّا كَسَبۡتُمۡۖ وَلَا تُسۡـَٔلُونَ عَمَّا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ﴿١٣٤﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما حكى عن إبراهيم عليه السلام أنه بالغ في وصية بنيه في الدين والإسلام، ذكر عقيبه أن يعقوب وصى بنيه بمثل ذلك تأكيدًا للحجة على اليهود والنصارى، ومبالغة في البيان وفيه مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أن ﴿أَمۡ﴾ معناها معنى حرف الاستفهام، أو حرف العطف، وهي تشبه من حروف العطف (أو) وهي تأتي على وجهين: متصلة بما قبلها ومنقطعة منه، أما المتصلة فاعلم أنك إذا قلت: أزيد عندك أم عمرو؟ فأنت لا تعلم كون أحدهما عنده فتسأل هل أحد هذين عندك فلا جرم كان جوابه لا أو نعم، أما إذا علمت كون أحد هذين الرجلين عنده لكنك لا تعلم

أن الكائن عنده زيد أو عمرو فسألته عن التعيين قلت: أزيد عندك أم عمرو؟ أي اعلم أن أحدهما عندك لكن أهو هذا أو ذاك؟ وأما المنقطعة فقالوا: إنها بمعنى (بل) مع همزة الاستفهام، مثاله: إذا قال إنها لإبل أم شاء، فكأن قائل هذا الكلام سبق بصره إلى الأشخاص فقدر أنها إبل فأخبر على مقتضى ظنه أنها الإبل، ثم جاءه الشك وأراد أن يضرب عن ذلك الخبر وأن يستفهم أنها هل هي شاء أم لا، فالإضراب عن الأول هو معنى (بل) والاستفهام عن أنها شاء هو المراد بهمزة الاستفهام، فقولك: إنها لإبل أم شاء جار مجرى قولك: إنها لإبل أهي شاء فقولك: أهي شاء كلام مستأنف غير متصل بقوله: إنها لإبل، وكيف وذلك قد وقع الإضراب عنه بخلاف المتصلة فإن قولك: أزيد عندك أم عمرو؟ بمعنى أيهما عندك ولم يكن (ما) بعد (أم) منقطعًا عما قبله بدليل أن عمرًا قرين زيد وكفى دليلاً على ذلك أنك تعبر عن ذلك باسم مفرد فتقول: أيهما عندك؟ وقد جاء في كتاب الله تعالى من النوعين كثير، أما المتصلة فقوله تعالى: ﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُ بَنَىٰهَا ۝ رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا﴾ [النازعات: ٢٧، ٢٨] أي أيكما أشد، وأما المنقطعة فقوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝ تَنزِيلُ ٱلْكِتَـٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ۝ أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ﴾ [السجدة: ١ - ٣] كأنه يقول والله أعلم بل يقولون افتراه، فدل على الإضراب عن الأول والاستفهام عما بعده، إذ ليس في الكلام معنى، أي كما كان في قولك: أزيد عندك أم عمرو؟ ومن لا يحقق من المفسرين يقولون: إن (أم) هاهنا بمنزلة الهمزة وذلك غير صحيح لما ذكرنا أن (أم) هذه المنقطعة: تتضمن معنى بل، إذا عرفت هذه المقدمة فنقول (أم) في هذه الآية منفصلة أم متصلة؟ فيه قولان الأول: أنها منقطعة عما قبلها، ومعنى الهمزة فيها الإنكار أي: بل ما كنتم شهداء، (والشهداء) جمع شهيد بمعنى الحاضر أي ما كنتم حاضرين عندما حضر يعقوب الموت، والخطاب مع أهل الكتاب، كأنه تعالى قال لهم فيما كانوا يزعمون من أن الدين الذي هم عليه دين الرسل: كيف تقولون ذلك وأنتم تشهدون وصايا الأنبياء بالدين ولو شهدتم ذلك لتركتم ما أنتم عليه من الدين ولرغبتم في دين محمد ﷺ الذي هو نفس ما كان عليه إبراهيم عليه السلام ويعقوب وسائر الأنبياء عليهم السلام بعده.

فإن قيل: الاستفهام على سبيل الإنكار إنما يتوجه على كلام باطل، والمحكى عن يعقوب في هذه الآية ليس كلامًا باطلاً بل حقًا، فكيف يمكن صرف الاستفهام على سبيل الإنكار إليه؟

قلنا: الاستفهام على سبيل الإنكار متعلق بمجرد ادعائهم الحضور عند وفاته فهذا هو الذي أنكره الله تعالى. فأما ذكره بعد ذلك من قول يعقوب عليه السلام: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنۢ بَعْدِى﴾ فهو كلام مفصل بل كأنه تعالى لما أنكر حضورهم في ذلك الوقت شرح بعد ذلك كيفية تلك الوصية.

القول الثاني: في أن ﴿أَمْ﴾ في هذه الآية متصلة، وطريق ذلك أن يقدر قبلها محذوف كأنه قيل: أتدعون على الأنبياء اليهودية، أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت؛ يعني أن أوائلكم

من بني إسرائيل كانوا مشاهدين له إذ دعا بنيه إلى ملة الإسلام والتوحيد، وقد علمتم ذلك فما لكم تدعون على الأنبياء ما هم منه برآء.

أما قوله: ﴿إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ﴾ ففيه مسألتان:

المسألة الأولى: قال القفال قوله: ﴿إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ﴾ أن ﴿إِذْ﴾ الأولى وقت الشهداء، والثانية وقت الحضور.

المسألة الثانية: الآية دالة على أن شفقة الأنبياء عليهم السلام على أولادهم كانت في باب الدين وهمتهم مصروفة إليه دون غيره.

أما قوله: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي﴾ ففيه مسألتان:

المسألة الأولى: لفظة ﴿مَا﴾ لغير العقلاء فكيف أطلقه في المعبود الحق؟

وجوابه من وجهين: الأول: أن ﴿مَا﴾ عام في كل شيء والمعنى أي شيء تعبدون، والثاني: قوله: ﴿مَا تَعْبُدُونَ﴾ كقولك عند طلب الحد والرسم: ما الإنسان؟

المسألة الثانية؛ قوله: ﴿مِنْ بَعْدِي﴾ أما قوله: ﴿قَالُوا نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ﴾ **ففيه مسائل:**

المسألة الأولى: هذه الآية تمسك بها فريقان من أهل الجهل. الأول: المقلدة قالوا: إن أبناء يعقوب اكتفوا بالتقليد، وهو عليه السلام ما أنكره عليهم فدل على أن التقليد كاف. الثاني: التعليمية. قالوا: لا طريق إلى معرفة الله إلا بتعليم الرسول والإمام والدليل عليه هذه الآية، فإنهم لم يقولوا: نعبد الإله الذي دل عليه العقل، بل قالوا: نعبد الإله الذي أنت تعبده وآباءك يعبدونه وهذا يدل على أن طريق المعرفة هو التعلم.

والجواب: كما أنه ليس في الآية دلالة على أنهم عرفوا الإله بالدليل العقلي، فليس فيها أيضًا دلالة على أنهم ما أقروا بالإله إلا على طريقة التقليد والتعليم، ثم إن القول بالتقليد والتعليم لما بطل بالدليل علمنا أن إيمان القوم ما كان على هذه الطريقة بل كان حاصلاً على سبيل الاستدلال، أقصى ما في الباب أن يقال: فلم لم يذكروا طريقة الاستدلال.

والجواب عنه من وجوه: أولها: أن ذلك أخصر في القول من شرح صفات الله تعالى بتوحيده وعلمه وقدرته وعدله. وثانيها: أنه أقرب إلى سكون نفس يعقوب عليه السلام فكأنهم قالوا: لسنا نجري إلا على مثل طريقتك فلا خلاف منا عليك فيما نعبده ونخلص العبادة له. وثالثها: لعل هذا إشارة إلى ذكر الدليل على وجود الصانع على ما ذكره الله تعالى في أول هذه السورة في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [البقرة: ٢١] وهاهنا مرادهم بقولهم: ﴿نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ آبَائِكَ﴾ أي: نعبد الإله الذي دل عليه وجودك ووجود آبائك وعلى هذا الطريق يكون ذلك إشارة إلى الاستدلال لا إلى التقليد.

المسألة الثانية: قال القفال: وفي بعض التفاسير أن يعقوب عليه السلام لما دخل مصر رأى أهلها يعبدون النيران والأوثان فخاف على بنيه بعد وفاته، فقال لهم هذا القول تحريضًا لهم على التمسك بعبادة الله تعالى. وحكى القاضي عن ابن عباس: أن يعقوب عليه السلام جمعهم إليه عند الوفاة، وهم كانوا يعبدون الأوثان والنيران، فقال: يا بني ما تعبدون من بعدي؟ قالوا: نعبد إلهك وإله آبائك ثم قال القاضي: هذا بعيد لوجهين. الأول: أنهم بادروا إلى الاعتراف بالتوحيد مبادرة من تقدم منه العلم واليقين. الثاني: أنه تعالى ذكر في الكتاب حال الأسباط من أولاد يعقوب وأنهم كانوا قومًا صالحين وذلك لا يليق بحالهم.

المسألة الثالثة: قوله: ﴿إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ وَإِسْحَـٰقَ﴾ عطف بيان لآبائك. قال القفال: وقيل إنه قدم ذكر إسماعيل على إسحاق لأن إسماعيل كان أسن من إسحاق.

المسألة الرابعة: قال الشافعي رضي الله عنه: الأخوة والأخوات للأب والأم أو للأب لا يسقطون بالجد وهو قول عمر وعثمان وعلي وعبد الله بن مسعود وزيد رضي الله عنهم وهو قول مالك وأبي يوسف ومحمد. وقال أبو حنيفة: إنهم يسقطون بالجد وهو قول أبي بكر الصديق وابن عباس وعائشة رضي الله عنهم، ومن التابعين قول الحسن وطاوس وعطاء، أما الأولون وهم الذين يقولون: إنهم لا يسقطون بالجد فلهم قولان. أحدهما: أن للجد خير الأمرين: إما المقاسمة معهم أو ثلث جميع المال، ثم الباقي بين الأخوة والأخوات للذكر مثل حظ الأنثيين وهذا مذهب زيد بن ثابت وقول الشافعي رضي الله عنه. والثاني: أنه بمنزلة أحد الأخوة ما لم تنقصه المقاسمة من السدس فإن نقصته المقاسمة من السدس أعطى السدس ولم ينقص منه شيء واحتج أبو حنيفة على قوله بأن الجد أب والأب يحجب الأخوات والأخوة فيلزم أن يحجبهم الجد، وإنما قلنا: إن الجد أب للآية والأثر. أما الآية فاثنان هذه الآية وهي قوله تعالى: ﴿نَعْبُدُ إِلَـٰهَكَ وَإِلَـٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ وَإِسْحَـٰقَ﴾ فأطلق لفظ الأب على الجد.

فإن قيل: فقد أطلقه في العم وهو إسماعيل مع أنه بالاتفاق ليس بأب.

قلنا: الاستعمال دليل الحقيقة ظاهرًا ترك العمل به في حق العم لدليل قام فيه فيبقى في الباقي حجة الآية الثانية قوله تعالى مخبرًا عن يوسف عليه السلام: ﴿وَٱتَّبَعْتُ مِلَّةَ ءَابَآءِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَـٰقَ وَيَعْقُوبَ﴾[يوسف: ٣٨].

وأما الأثر فما روى عطاء عن ابن عباس أنه قال: من شاء لاعنته عند الحجر الأسود، إن الجد أب، وقال أيضًا: ألا لا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنًا ولا يجعل أب الأب أبًا، وإذا ثبت أن الجد أب وجب أن يدخل تحت قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾[النساء: ١١] في استحقاق الجد الثلثين دون الأخوة كما استحقه الأب دونهم إذا كان باقيًا، قال الشافعي رضي الله عنه: لا نسلم أن الجد أب، والدليل عليه وجوه. أحدها: أنكم كما استدللتم بهذه الآيات على أن الجد أب، فنحن نستدل على أنه ليس بأب بقوله تعالى: ﴿وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ

﴿وَيَعْقُوبُ﴾ [البقرة: ١٣٢] فإن الله تعالى ما أدخل يعقوب في بنيه لأنه ميزه عنهم، فلو كان الصاعد في الأبوة أبًا لكان النازل في البنوة ابنًا في الحقيقة، فلما لم يكن كذلك ثبت أن الجد ليس بأب. وثانيها: لو كان الجد أبًا على الحقيقة لما صح لمن مات أبوه وجده حي أن ينفي أن له أبًا، كما لا يصح في الأب القريب ولما صح ذلك علمنا أنه ليس بأب في الحقيقة.

فإن قيل: اسم الأبوة وإن حصل في الكل إلا أن رتبة الأدنى أقرب من رتبة الأبعد فلذلك صح فيه النفي.

قلنا: لو كان الاسم حقيقة فيهما جميعًا لم يكن الترتيب في الوجود سببًا لنفي اسم الأب عنه، وثالثها: لو كان الجد أبًا على الحقيقة لصح القول بأنه مات وخلف أمًا وآباء كثيرين وذلك مما لم يطلقه أحد من الفقهاء وأرباب اللغة والتفسير. ورابعها: لو كان الجد أبًا ولا شك أن الصحابة عارفون باللغة لما كانوا يختلفون في ميراث الجد، ولو كان الجد أبًا لكانت الجدة أمًا، ولو كان كذلك لما وقعت الشبهة في ميراث الجدة حتى يحتاج أبو بكر رضي الله عنه إلى السؤال عنه، فهذه الدلائل دلت على أن الجد ليس بأب. وخامسها: قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١] فلو كان الجد أبًا لكان ابن الابن ابنًا لا محالة فكان يلزم بمقتضى هذه الآية حصول الميراث لابن الابن مع قيام الابن، ولما لم يكن كذلك علمنا أن الجد ليس بأب، فأما الآيات التي تمسكتم بها في بيان أن الجد أب فالجواب عن وجه التمسك بها من وجوه: أولها: أنه قرأ أبي: (وإله إبراهيم) بطرح آبائك إلا أن هذا لا يقدح في الغرض لأن القراءة الشاذة لا تدفعها القراءة المتواترة، بل الجواب أن يقال: إنه أطلق لفظ الأب على الجد وعلى العم وقال عليه الصلاة والسلام في العباس: «هَذَا بَقِيَّةُ آبَائِي» وقال: «رُدُّوا عَلَيَّ أَبِي» فدلنا ذلك على أنه ذكره على سبيل المجاز، والدليل عليه ما قدمنا أنه يصح نفي اسم الأب عن الجد، ولو كان حقيقة لما كان كذلك، وأما قول ابن عباس فإنما أطلق الاسم عليه نظرًا إلى الحكم الشرعي لا إلى الاسم اللغوي لأن اللغات لا يقع الخلاف فيها بين أرباب اللسان والله أعلم.

أما قوله تعالى: ﴿إِلَٰهًا وَاحِدًا﴾ فهو بدل من ﴿وَإِلَٰهَ آبَائِكَ﴾ كقوله: ﴿بِالنَّاصِيَةِ ۝ نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ﴾ [العلق: ١٥-١٦] أو على الاختصاص، أي تريد بإله آبائك إلهًا واحدًا، أما قوله: ﴿وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ ففيه وجوه. أحدها: أنه حال من فاعل نعبد أو من مفعوله لرجوع الهاء إليه في ﴿لَهُ﴾ . وثانيها: يجوز أن تكون جملة معطوفة على نعبد. وثالثها: أن تكون جملة اعتراضية مؤكدة، أي ومن حالنا أنا له مسلمون مخلصون للتوحيد أو مذعنون.

أما قوله تعالى: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ﴾ فهو إشارة إلى من ذكرهم الله تعالى في الآية المتقدمة، وهم إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب وبنوه الموحدون. و(الأمة) الصنف. ﴿خَلَتْ﴾ سلفت ومضت وانقرضت، والمعنى أني اقتصصت عليكم أخبارهم وما كانوا عليه من الإسلام والدعوة إلى الإسلام فليس لكم نفع في سيرتهم دون أن تفعلوا ما فعلوه، فإن أنتم فعلتم ذلك

انتفعتم وإن أبيتم لم تنتفعوا بأفعالهم، والآية دالة على مسائل:

المسألة الأولى: الآية دالة على بطلان التقليد، لأن قوله: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ﴾ يدل على أن كسب كل أحد يختص به ولا ينتفع به غيره، ولو كان التقليد جائزًا لكان كسب المتبوع نافعًا للتابع، فكأنه قال: إني ما ذكرت حكاية أحوالهم طلبًا منكم أن تقلدوهم، ولكن لتنبهوا على ما يلزمكم فتستدلوا وتعلموا أن ما كانوا عليه من الملة هو الحق.

المسألة الثانية: الآية دالة على ترغيبهم في الإيمان، واتباع محمد عليه الصلاة والسلام، وتحذيرهم من مخالفته.

المسألة الثالثة: الآية دالة على أن الأبناء لا يثابون على طاعة الآباء بخلاف قول اليهود من أن صلاح آبائهم ينفعهم، وتحقيقه ما روي عنه عليه السلام أنه قال: «**يا صفية عمة محمد، يا فاطمة بنت محمد، ائتوني يوم القيامة بأعمالكم لا بأنسابكم فإني لا أغني عنكم من الله شيئًا**»[1]. وقال «**ومن أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه**»[2] وقال الله تعالى: ﴿فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ﴾ [المؤمنون ١٠١] وقال تعالى: ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَآ أَمَانِيِّ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾ [النساء ١٢٣] وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام ١٦٤] وقال: ﴿فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُم مَّا حُمِّلْتُمْ﴾ [النور ٥٤].

المسألة الرابعة: الآية تدل على بطلان قول من يقول الأبناء يعذبون بكفر آبائهم وكان اليهود يقولون إنهم يعذبون في النار لكفر آبائهم باتخاذ العجل وهو قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾ [البقرة ٨٠] وهي أيام عبادة العجل فبين الله تعالى بطلان ذلك

المسألة الخامسة: الآية دالة على أن العبد مكتسب وقد اختلف أهل السنة والمعتزلة في تفسير الكسب أما أهل السنة فقد اتفقوا على أنه ليس معنى كون العبد مكتسبًا دخول شيء من الأعراض بقدرته من العدم إلى الوجود ثم بعد اتفاقهم على هذا الأصل ذكروا لهذا الكسب ثلاث تفسيرات أحدها وهو قول الأشعري رضي الله عنه أن القدرة صفة متعلقة بالمقدور من غير تأثير القدرة في المقدور بل القدرة والمقدور حصلا بخلق الله تعالى كما أن العلم والمعلوم حصلا بخلق الله تعالى لكن الشيء الذي حصل بخلق الله تعالى وهو متعلق القدرة الحادثة هو الكسب وثانيها أن

---

(١) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (التوحيد)، باب: (هل يدخل النساء والولد في الأقارب) (٣/ ١٠١٢) حديث رقم (٢٦٠٢)، ومسلم في (صحيحه) (١/ ١٩٢/ ٢٠٦)، كلاهما من طريق سعيد بن المسيب وأبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة. . . به.

(٢) **صحيح**: أخرجه مسلم في كتاب (الذكر)، باب: (فضل الاجتماع على تلاوة القرآن) (٤/ ٣٨/ ٢٠٧٤)، وأبو داود في كتاب (العلم)، باب: (رواية حديث أهل الكتاب) (٣/ ١٥٧٧) حديث رقم (٣٦٤٣)، والترمذي في كتاب (العلم)، باب: (فضل طالب العلم) (٥/ ٢٨) حديث رقم (٢٦٤٦)، وقال أبو عيسى: حديث حسن، وابن ماجه في كتاب (المقدمة)، باب: (فضل العلماء والحث على طلب العلم) (١/ ٨٢) حديث رقم (٢٢٥)، وأحمد في (مسنده) (٢/ ٤٠٧) جميعًا من طريق الأعمش. . . به.

ذات الفعل توجد بقدرة الله تعالى ثم يحصل لذلك الفعل وصف كونه طاعة أو معصية وهذه الصفة حاصلة بالقدرة الحادثة وهو قول أبي بكر الباقلاني، وثالثها أن القدرة الحادثة والقدرة القديمة إذا تعلقتا بمقدور واحد وقع المقدور بهما وكأنه فعل العبد وقع بإعانة الله فهذا هو الكسب وهذا يعزى إلى أبي إسحاق الأسفراييني لأنه يروى عنه أنه قال: الكسب والفعل الواقع بالمعين.

أما القائلون بأن القدرة الحادثة مؤثرة فهم فريقان الأول الذين يقولون بأن القدرة مع الداعي توجب الفعل فالله تعالى هو الخالق للكل بمعنى أنه سبحانه وتعالى هو الذي وضع الأسباب المؤدية إلى دخول هذه الأفعال في الوجود والعبد هو المكتسب بمعنى أن المؤثر في وقوع فعله هو القدرة والداعية القائمتان به وهذا مذهب إمام الحرمين رحمه الله تعالى اختاره في الكتاب الذي سماه بالنظامية ويقرب قول أبي الحسين البصري منه وإن كان لا يصرح به

الفريق الثاني من المعتزلة وهم الذين يقولون القدرة مع الداعي لا توجب الفعل بل العبد قادر على الفعل والترك متمكن منهما إن شاء فعل وإن شاء ترك وهذا هو الفعل والكسب قالت المعتزلة للأشعري إذا كان مقدور العبد واقعًا بخلق الله تعالى فإذا خلقه فيه استحال من العبد أن لا يتصف في ذلك الوقت بذلك الفعل وإذا لم يخلقه فيه استحال منه في ذلك الوقت أن يتصف به وإذا كان كذلك لم يكن ألبتة متمكنًا من الفعل والترك ولا معنى للقادر إلا ذلك فالعبد ألبتة غير قادر وأيضًا فهذا الذي هو مكتسب العبد إما أن يكون واقعًا بقدرة الله أو لم يقع ألبتة بقدرة الله أو وقع بالقدرتين معًا فإن وقع بقدرة الله تعالى لم يكن العبد فيه مؤثرًا فكيف يكون مكتسبًا له وإن وقع بقدرة العبد فهذا هو المطلوب وإن وقع بالقدرتين معًا فهذا محال لأن قدرة الله تعالى مستقلة بالإيقاع فعند تعلق قدرة الله تعالى به فكيف يبقى لقدرة العبد فيه أثر وأما قول الباقلاني فضعيف لأن المحرم من الجلوس في الدار المغصوبة ليس إلا شغل تلك الأحياز فهذا الشغل إن حصل بفعل الله تعالى فنفس المنهي عنه قد خلقه الله تعالى فيه وهذا هو عين تكليف ما لا يطاق وإن حصل بقدرة العبد فهو المطلوب وأما قول الأسفراييني فضعيف لما بينا أن قدرة الله تعالى مستقلة بالتأثير فلا يبقى لقدرة العبد معها أثر ألبتة قال أهل السنة كون العبد مستقلاً بالإيجاد والخلق محال لوجوه:

أولها: أن العبد لو كان موجدًا لأفعاله لكان عالمًا بتفاصيل فعله وهو غير عالم بتلك التفاصيل فهو غير موجد لها.

وثانيها: لو كان العبد موجدًا لفعل نفسه لما وقع إلا ما أراده العبد وليس كذلك لأن الكافر يقصد تحصيل العلم فلا يحصل إلا الجهل.

وثالثها: لو كان العبد موجدًا لفعل نفسه لكان كونه موجدًا لذلك الفعل زائدًا على ذات ذلك الفعل وذات القدرة لأنه يمكننا أن نعقل ذات الفعل وذات القدرة مع الذهول عن كون العبد

موجدًا له والمعقول غير المغفول عنه ثم تلك الموجدية حادثة فإن كان حدوثها بالعبد لزم افتقارها إلى موجدية أخرى ولزم التسلسل وهو محال وإن كان بالله تعالى والأثر واجب الحصول عند حصول الموجدية فيلزم استناد الفعل إلى الله تعالى ولا يلزمنا ذلك في موجدية الله تعالى لأنه قديم فكانت موجديته قديمة فلا يلزم افتقار تلك الموجودية إلى موجودية أخرى.

هذا ملخص الكلام من الجانبين والمنازعات بين الفريقين في الألفاظ والمعاني كثيرة والله الهادي.

قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ كُونُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ تَهْتَدُوا۟ ۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِۦمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٣٥﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما بين بالدلائل التي تقدمت صحة دين الإسلام حكى بعدها أنواعًا من شبه المخالفين الطاعنين في الإسلام.

الشبهة الأولى: حكى عنهم أنهم قالوا: ﴿كُونُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ تَهْتَدُوا۟﴾ ولم يذكروا في تقرير ذلك شبهة، بل أصروا على التقليد، فأجابهم الله تعالى عن هذه الشبهة من وجوه. الأول: ذكر جوابًا إلزاميًا وهو قوله: ﴿قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِۦمَ حَنِيفًا﴾ وتقرير هذا الجواب أنه إن كان طريق الدين التقليد فالأولى في ذلك اتباع ملة إبراهيم، لأن هؤلاء المختلفين قد اتفقوا على صحة دين إبراهيم والأخذ بالمتفق أولى من الأخذ بالمختلف إن كان المعول في الدين على التقليد، فكأنه سبحانه قال: إن كان المعول في الدين على الاستدلال والنظر، فقد قدمنا الدلائل، وإن كان المعول على التقليد فالرجوع إلى دين إبراهيم عليه السلام وترك اليهودية والنصرانية أولى.

فإن قيل: أليس أن كل واحد من اليهود والنصارى يدعي أنه على دين إبراهيم عليه السلام.

قلنا: لما ثبت أن إبراهيم كان قائلاً بالتوحيد، وثبت أن النصارى يقولون بالتثليث، واليهود يقولون بالتشبيه، فثبت أنهم ليسوا على دين إبراهيم عليه السلام، وأن محمدًا عليه السلام لما دعا إلى التوحيد، كان هو على دين إبراهيم.

ولنرجع إلى تفسير الألفاظ: أما قوله: ﴿وَقَالُوا۟ كُونُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ﴾ فلا يجوز أن يكون المراد به التخيير، إذ المعلوم من حال اليهود أنها لا تجوز اختيار النصرانية على اليهودية، بل تزعم أنه كفر. والمعلوم من حال النصارى أيضًا ذلك بل المراد أن اليهود تدعو إلى اليهودية والنصارى إلى النصرانية، فكل فريق يدعو إلى دينه، ويزعم أنه الهدى فهذا معنى قوله: ﴿تَهْتَدُوا۟﴾ أي أنكم إذا فعلتم ذلك اهتديتم وصرتم على سنن الاستقامة. أما قوله: ﴿بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِۦمَ﴾ ففي انتصاب ملة أربعة أقوال. الأول: لأنه عطف في المعنى على قوله: ﴿كُونُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ﴾ وتقديره قالوا: اتبعوا اليهودية قل بل اتبعوا ملة إبراهيم. الثاني: على الحذف تقديره: بل نتبع ملة إبراهيم.

الثالث: تقديره: بل نكون أهل ملة إبراهيم، فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه كقوله: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] أي أهلها. الرابع: التقدير: بل اتبعوا ملة إبراهيم، وقرأ الأعرج: (مِلَّةُ إِبْراهِيم) بالرفع أي ملته ملتنا، أو ديننا ملة إبراهيم، وبالجملة فأنت بالخيار في أن تجعله مبتدأ أو خبرًا.

أما قوله: ﴿حَنِيفًا﴾ ففيه مسألتان:

المسألة الأولى: لأهل اللغة في الحنيف قولان. الأول: أن الحنيف هو المستقيم، ومنه قيل للأعرج: أحنف، تفاؤلاً بالسلامة، كما قالوا للديغ: سليم، والمهلكة: مفازة، قالوا: فكل من أسلم لله ولم ينحرف عنه في شيء فهو حنيف، وهو مروي عن محمد بن كعب القرظي. الثاني: أن الحنيف المائل، لأن الأحنف هو الذي يميل كل واحد من قدميه إلى الأخرى بأصابعها، وتحنف إذا مال، فالمعنى أن إبراهيم عليه السلام حنف إلى دين الله، أي مال إليه، فقوله: ﴿بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًا﴾ أي مخالفًا لليهود والنصارى منحرفًا عنهما، وأما المفسرون فذكروا عبارات، أحدها: قول ابن عباس والحسن ومجاهد: أن الحنيفية حج البيت. وثانيها: أنها اتباع الحق، عن مجاهد. وثالثها: اتباع إبراهيم في شرائعه التي هي شرائع الإسلام. ورابعها: إخلاص العمل وتقديره: بل نتبع ملة إبراهيم التي هي التوحيد عن الأصم قال القفال: وبالجملة فالحنيف لقب لمن دان بالإسلام كسائر ألقاب الديانات، وأصله من إبراهيم عليه السلام.

المسألة الثانية: في نصب حنيفًا قولان، أحدهما: قول الزجاج أنه نصب على الحال من إبراهيم كقولك: رأيت وجه هند قائمة. الثاني: أنه نصب على القطع أراد بل ملة إبراهيم الحنيف فلما سقطت الألف واللام لم تتبع النكرة المعرفة فانقطع منه فانتصب، قاله نحاة الكوفة.

أما قوله: ﴿وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ ففيه وجوه:

أحدها: أنه تنبيه على أن في مذهب اليهود والنصارى شركاء على ما بيناه، لأنه تعالى حكى عن بعض اليهود قولهم: عزير ابن الله، والنصارى قالوا: المسيح ابن الله وذلك شرك.

وثانيها: أن الحنيف اسم لمن دان بدين إبراهيم عليه السلام ومعلوم أنه عليه السلام أتى بشرائع مخصوصة، من حج البيت والختان وغيرهما، فمن دان بذلك فهو حنيف، وكان العرب تدين بهذه الأشياء. ثم كانت تشرك، فقيل من أجل هذا: ﴿حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ ونظيره قوله: ﴿حُنَفَآءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِۦ﴾ [الحج: ٣١]، وقوله: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦] قال القاضي: الآية تدل على أن للواحد منا أن يحتج على غيره بما يجري مجرى المناقضة لقوله إفحامًا له وإن لم يكن ذلك حجة في نفسه لأن من المعلوم أنه عليه السلام لم يكن يحتج

على نبوته بأمثال هذه الكلمات بل كان يحتج بالمعجزات الباهرة التي ظهرت عليه لكنه عليه السلام لما كان قد أقام الحجة بها وأزاح العلة ثم وجدهم معاندين مستمرين على باطلهم، فعند ذلك أورد عليهم من الحجة ما يجانس ما كانوا عليه فقال: إن كان الدين بالاتباع فالمتفق عليه وهو ملة إبراهيم عليه السلام أولى بالاتباع، ولقائل أن يقول: اليهود والنصارى إن كانوا معترفين بفضل إبراهيم، ومقرين أن إبراهيم ما كان من القائلين بالتشبيه والتثليث، امتنع أن يقولوا بذلك، بل لا بد وأن يكونوا قائلين بالتنزيه والتوحيد، ومتى كانوا قائلين بذلك لم يكن في دعوتهم إليه فائدة، وإن كانوا منكرين فضل إبراهيم أو كانوا مقرين به، لكنهم أنكروا كونه منكرًا للتجسيم والتثليث لم يكن ذلك متفقًا عليه فحينئذ لا يصح إلزام القول بأن هذا متفق عليه فكان الأخذ به أولى.

والجواب: أنه كان معلومًا بالتواتر أن إبراهيم عليه السلام ما أثبت الولد لله تعالى فلما صح عن اليهود والنصارى أنهم قالوا بذلك ثبت أن طريقتهم مخالفة لطريقة إبراهيم عليه السلام.

قوله تعالى: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ ١٣٦﴾

اعلم أنه تعالى لما أجاب بالجواب الجدلي أولاً، ذكر بعده جوابًا برهانيًا في هذه الآية وهو: أن الطريق إلى معرفة نبوة الأنبياء عليهم السلام ظهور المعجز عليهم، ولما ظهر المعجز على يد محمد ﷺ وجب الاعتراف بنبوته والإيمان برسالته، فإن تخصيص البعض بالقبول وتخصيص البعض بالرد يوجب المناقضة في الدليل وأنه ممتنع عقلاً، فهذا هو المراد من قوله: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا﴾ إلى آخر الآية، وهذا هو الغرض الأصلي من ذكر هذه الآية. فإن قيل: كيف يجوز الإيمان بإبراهيم وموسى وعيسى مع القول بأن شرائعهم منسوخة، قلنا: نحن نؤمن بأن كل واحد من تلك الشرائع كان حقًا في زمانه فلا يلزم منا المناقضة، أما اليهود والنصارى لما اعترفوا بنبوة بعض من ظهر المعجز عليه، وأنكروا نبوة محمد ﷺ مع قيام المعجز على يده، فحينئذ يلزمهم المناقضة فظهر الفرق، ثم نقول في الآية مسائل:

المسألة الأولى: أن الله تعالى لما حكى عنهم أنهم قالوا: ﴿كُونُواْ هُودًا أَوۡ نَصَٰرَىٰ﴾ [البقرة: ١٣٥] ذكر في مقابلته للرسول عليه السلام: ﴿قُلۡ بَلۡ مِلَّةَ إِبۡرَٰهِـۧمَ﴾ [البقرة: ١٣٥] ثم قال لأمته: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾ وهذا قول الحسن وقال القاضي قوله: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾ يتناول جميع المكلفين، أعني النبي عليه السلام وأمته، والدليل عليه وجهان: أحدهما: أن قوله: ﴿قُولُوٓاْ﴾ خطاب عام فيتناول الكل. الثاني: أن قوله: ﴿وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا﴾ لا يليق إلا به ﷺ، فلا أقل من أن يكون هو داخلاً فيه، واحتج الحسن على قوله بوجهين. الأول: أنه عليه السلام أمر من قبل بقوله: ﴿قُلۡ

﴿بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًا﴾. الثاني: أنه في نهاية الشرف، والظاهر إفراده بالخطاب.

والجواب: أن هذه القرائن وإن كانت محتملة إلا أنها لا تبلغ في القوة إلى حيث تقتضي تخصيص عموم قوله: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾ أما قوله: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾ فإنما قدمه لأن الإيمان بالله أصل الإيمان بالشرائع، فمن لا يعرف الله استحال أن يعرف نبيًا أو كتابًا، وهذا يدل على فساد مذهب التعليمية والمقلدة القائلين بأن طريق معرفة الله تعالى: الكتاب والسنة.

أما قوله: ﴿وَٱلْأَسْبَاطِ﴾ قال الخليل: السبط في بني إسرائيل كالقبيلة في العرب، وقال صاحب «الكشاف» السبط، الحافد، وكان الحسن والحسين سبطي رسول الله ﷺ، والأسباط: الحفدة وهم حفدة يعقوب عليه السلام وذراري أبنائه الاثني عشر.

أما قوله: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ﴾ **ففيه وجهان**:

الأول: أنا لا نؤمن ببعض ونكفر ببعض، فإنا لو فعلنا ذلك كانت المناقضة لازمة على الدليل وذلك غير جائز.

الثاني: لا نفرق بين أحد منهم، أي لا نقول: إنهم متفرقون في أصول الديانات، بل هم مجتمعون على الأصول التي هي الإسلام، كما قال الله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِ﴾. والوجه الأول: أليق بسياق الآية.

أما قوله: ﴿وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ فالمعنى أن إسلامنا لأجل طاعة الله تعالى لا لأجل الهوى، وإذا كان كذلك فهو يقتضي أنه متى ظهر المعجز وجب الإيمان به. فأما تخصيص بعض أصحاب المعجزات بالقبول، والبعض بالرد، فذلك يدل على أن المقصود من ذلك الإيمان ليس طاعة الله والانقياد له، بل اتباع الهوى والميل.

قوله تعالى: ﴿فَإِنْ ءَامَنُواْ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَواْ ۖ وَّإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا هُمْ فِى شِقَاقٍ ۖ فَسَيَكْفِيكَهُمُ ٱللَّهُ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١٣٧﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما بين الطريق الواضح في الدين، وهو أن يعترف الإنسان بنبوة من قامت الدلالة على نبوته، وأن يحترز في ذلك عن المناقضة: رغبهم في مثل هذا الإيمان فقال: ﴿فَإِنْ ءَامَنُواْ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَواْ﴾ أما قوله: ﴿بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ﴾ ففيه إشكال. وهو أن الذي آمن به المؤمنون ليس له مثل. وجوابه من وجوه: أحدها: أن المقصود منه التثبيت والمعنى: إن حصلوا دينًا آخر مثل دينكم ومساويًا له في الصحة والسداد فقد اهتدوا، ولكن لما استحال أن يوجد دين آخر يساوي هذا الدين في السداد استحال الاهتداء بغيره ونظيره قولك للرجل الذي تشير عليه: هذا هو الرأي والصواب فإن كان عندك رأى أصوب منه فاعمل به وقد علمت أن لا أصوب من رأيك ولكنك تريد تثبيت صاحبك وتوقيفه على أن ما رأيت لا رأي وراءه، وإنما

قلنا: إنه يستحيل أن يوجد دين آخر يساوي هذا الدين في السداد لأن هذا الدين مبناه على أن كل من ظهر عليه المعجز وجب الاعتراف بنبوته، وكل ما غاير هذا الدين لا بد وأن يشتمل على المناقضة، والمتناقض يستحيل أن يكون مساويًا لغير المتناقض في السداد والصحة. **وثانيها:** أن المثل صلة في الكلام قال الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] أي ليس كهو شيء، وقال الشاعر: وصاليات ككما يؤثفين، وكانت أم الأحنف ترقصه وتقول:

والله لولا حنف برجله
ودقة في ساقه من هزله
ما كان منكم أحد كمثله

وثالثها: أنكم آمنتم بالفرقان من غير تصحيف وتحريف، فإن آمنوا بمثل ذلك وهو التوراة من غير تصحيف وتحريف فقد اهتدوا لأنهم يتصلون به إلى معرفة نبوة محمد ﷺ. **ورابعها:** أن يكون قوله: ﴿فَإِنْ ءَامَنُوا۟ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ﴾ أي فإن صاروا مؤمنين بمثل ما به صرتم مؤمنين فقد اهتدوا، فالتمثيل في الآية بين الإيمانين والتصديقين، وروى محمد بن جرير الطبري أن ابن عباس قال: لا تقولوا: فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فليس لله مثل، ولكن قولوا: فإن آمنوا بالذي آمنتم به، قال القاضي: لا وجه لترك القراءة المتواترة من حيث يشكل المعنى ويلبس لأن ذلك إن جعله المرء مذهبًا لزمه أن يغير تلاوة كل الآيات المتشابهات وذلك محظور والوجه الأول في الجواب هو المعتمد.

أما قوله: ﴿فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟﴾ فالمراد فقد عملوا بما هدوا إليه وقبلوه، ومن هذا حاله يكون وليًا لله داخلاً في أهل رضوانه، فالآية تدل على أن الهداية كانت موجودة قبل هذا الاهتداء، وتلك الهداية لا يمكن حملها إلا على الدلائل التي نصبها الله تعالى وكشف عنها وبيَّن وجوه دلالتها، ثم بين على وجه الزجر ما يلحقهم إن تولوا فقال: ﴿وَّإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا هُمْ فِى شِقَاقٍ﴾ وفي الشقاق بحثان:

البحث الأول: قال بعض أهل اللغة: الشقاق مأخوذ من الشق، كأنه صار في شق غير شق صاحبه بسبب العداوة وقد شق عصا المسلمين إذا فرق جماعتهم وفارقها، ونظيره: المحادة وهي أن يكون هذا في حد وذاك في حد آخر، والتعادي مثله لأن هذا يكون في عدوة وذاك في عدوة، والمجانبة أن يكون هذا في جانب وذاك في جانب آخر وقال آخرون: إنه من المشقة لأن كل واحد منهما يحرص على ما يشق على صاحبه ويؤذيه قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا﴾ [النساء: ٣٥] أي فراق بينهما في الاختلاف حتى يشق أحدهما على الآخر.

البحث الثاني: قوله: ﴿وَّإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا هُمْ فِى شِقَاقٍ﴾ أي إن تركوا مثل هذا الإيمان فقد التزموا المناقضة والعاقل لا يلتزم المناقضة ألبتة فحيث التزموها علمنا أنه ليس غرضهم طلب الدين والانقياد للحق وإنما غرضهم المنازعة وإظهار العداوة ثم للمفسرين عبارات. أولها: قال ابن

عباس رضي الله عنهما: ﴿فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ﴾ في خلاف مذ فارقوا الحق وتمسكوا بالباطل فصاروا مخالفين لله. وثانيها: قال أبو عبيدة ومقاتل في شقاق. أي في ضلال. وثالثها: قال ابن زيد: في منازعة ومحاربة. ورابعها: قال الحسن: في عداوة قال القاضي: ولا يكاد يقال في المعاداة على وجه الحق أو المخالفة التي لا تكون معصية أنه شقاق وإنما يقال ذلك في مخالفة عظيمة توقع صاحبها في عداوة الله وغضبه ولعنه وفي استحقاق النار فصار هذا القول وعيدًا منه تعالى لهم وصار وصفهم بذلك دليلاً على أن القوم معادون للرسول مضمرون له السؤال مترصدون لإيقاعه في المحن، فعند هذا آمنه الله تعالى من كيدهم وآمن المؤمنين من شرهم ومكرهم فقال: ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ﴾ تقوية لقلبه وقلب المؤمنين لأنه تعالى إذا تكفل بالكفاية في أمر حصلت الثقة به قال المتكلمون: هذا إخبار عن الغيب فيكون معجزًا دالاً على صدقة وإنما قلنا إنه إخبار عن الغيب وذلك لأنا وجدنا مخبر هذا القول على ما أخبر به لأنه تعالى كفاه شر اليهود والنصارى ونصره عليهم حتى غلبهم المسلمون وأخذوا ديارهم وأموالهم فصاروا أذلاء في أيديهم يؤدون إليهم الخراج والجزية أو لا يقدرون ألبتة على التخلص من أيديهم وإنما قلنا: إنه معجز لأنه المتخرص لا يصيب في مثل ذلك على التفصيل، قال الملحدون: لا نسلم أن هذا معجز وذلك لأن المعجز هو الذي يكون ناقضًا للعادة، وقد جرت العادة بأن كل من كان مبتلى بإيذاء غيره فإنه يقال له: اصبر فإن الله يكفيك شره، ثم قد يقع ذلك تارة ولا يقع أخرى، وإذا كان هذا معتادًا فكيف يقال: إنه معجز وأيضًا لعله توصل إلى ذلك برؤيا رآها، وذلك مما لاسبيل إلى دفعه، فإن المنجمين يقولون: من كان سهم الغيب في طالعه فإنه يأتي بمثل هذه الأخبار وإن لم يكن نبيًا.

والجواب: أنه ليس غرضنا من قولنا إنه معجز أن هذا الإخبار وحده معجز، بل غرضنا أن القرآن يشتمل على كثير من هذا النوع، والإخبار عن الأشياء الكثيرة على سبيل التفصيل مما لا يتأتى من المتخرص الكاذب.

ثم إنه تعالى لما وعده بالنصرة والمعونة أتبعه بما يدل على أن ما يسرون وما يعلنون من هذا الأمر لا يخفى عليه تعالى فقال: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ وفيه وجهان. الأول: أنه وعيد لهم والمعنى أنه يدرك ما يضمرون ويقولون وهو عليم بكل شيء فلا يجوز لهم أن يقع منهم أمر إلا وهو قادر على كفايته إياهم فيه. الثاني: أنه وعد للرسول عليه السلام يعني: يسمع دعاءك ويعلم نيتك وهو يستجيب لك ويوصلك إلى مرادك، واحتج الأصحاب بقوله: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ على أن سمعه تعالى زائد على علمه بالمسموعات لأن قوله: (عَلِيم) بناء مبالغة فيتناول كونه عالمًا بجميع المعلومات، فلو كان كونه سميعًا عبارة عن علمه بالمسموعات لزم التكرار وأنه غير جائز، فوجب أن يكون صفة كونه تعالى سميعًا أمرًا زائدًا على وصفه بكونه عليمًا والله أعلم بالصواب.

قوله تعالى: ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ ۝١٣٨﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر الجواب الثاني وهو أن ذكر ما يدل على صحة هذا الدين ذكر بعده ما يدل على أن دلائل هذا الدين واضحة جلية فقال: ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ﴾ ثم في الآية مسائل:

المسألة الأولى: الصبغ: ما يلون به الثياب ويقال: صبغ الثوب يصبغه بفتح الباء وكسرها وضمها ثلاث لغات، صبغًا بفتح الصاد وكسرها لغتان. (والصِّبْغَة) فِعْلة من صَبَغ كالجِلْسَة من جَلَس، وهي الحالة التي يقع عليها الصبغ، ثم اختلفوا في المراد بصبغة الله على أقوال: **الأول**: أنه دين الله وذكروا في أنه لم سمي دين الله بصبغة الله وجوهًا. أحدها: أن بعض النصارى كانوا يغمسون أولادهم في ماء أصفر يسمونه المعمودية ويقولون: هو تطهير لهم. وإذا فعل الواحد بولده ذلك قال: الآن صار نصرانيًا. فقال الله تعالى: اطلبوا صبغة الله وهي الدين والإسلام لا صبغتهم، والسبب في إطلاق لفظ الصبغة على الدين طريقة المشاكلة كما تقول لمن يغرس الأشجار وأنت تريد أن تأمره بالكرم: اغرس كما يغرس فلان تريد رجلاً مواظبًا على الكرم، ونظيره قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾ [البقرة: ١٤]، ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢]، ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٥٤]، ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠]، ﴿إِن تَسْخَرُواْ مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنكُمْ﴾ [هود: ٣٨]. وثانيها: اليهود تصبغ أولادها يهودا والنصارى تصبغ أولادها نصارى بمعنى يلقونهم فيصبغونهم بذلك لما يشربون في قلوبهم، عن قتادة قال ابن الأنباري: يقال: فلان يصبغ فلانًا في الشيء، أي يدخله فيه ويلزمه إياه كما يجعل الصبغ لازمًا للثواب وأنشد ثعلب:

دع الشر وانزل بالنجاة تحرزا إذا أنت لم يصبغك في الشر صابغ

وثالثها: سمي الدين صبغة لأن هيئته تظهر بالمشاهدة من أثر الطهارة والصلاة، قال الله تعالى: ﴿سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ﴾ [الفتح: ٢٩]. ورابعها: قال القاضي قوله: ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ﴾ متعلق بقوله: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾ إلى قوله: ﴿وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٦] فوصف هذا الإيمان منهم بأنه صبغة الله تعالى ليبين أن المباينة بين هذا الدين الذي اختاره الله، وبين الدين الذي اختاره المبطل ظاهرة جلية، كما تظهر المباينة بين الألوان والأصباغ لذي الحس السليم.

القول الثاني: أن صبغة الله فطرته وهو كقوله: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾ [الروم: ٣٠] ومعنى هذا الوجه أن الإنسان موسوم في تركيبه وبنيته بالعجز والفاقة، والآثار الشاهدة عليه بالحدوث والافتقار إلى الخالق فهذه الآثار كالصبغة له وكالسمة اللازمة. قال القاضي: من حمل قوله: ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ﴾ على الفطرة فهو مقارب في المعنى، لقول من يقول: هو دين الله لأن الفطرة التي أمروا بها هو الذي تقتضيه الأدلة من عقل وشرع، وهو الدين أيضًا، لكن الدين أظهر لأن المراد على ما بينا هو الذي وصفوا أنفسهم به في قوله ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾ فكأنه تعالى قال في

ذلك: إن دين الله الذي ألزمكم التمسك به فالنفع به سيظهر دينًا ودنيا كظهور حسن الصبغة، وإذا حمل الكلام على ما ذكرناه لم يكن لقول من يقول: إنما قال ذلك لعادة جارية لليهود والنصارى في صبغ يستعملونه في أولادهم معنى، لأن الكلام إذا استقام على أحسن الوجوه بدونه فلا فائدة فيه ولنذكر الآن بقية أقوال المفسرين:

القول الثالث: أن صبغة الله هي الختان، الذي هو تطهير، أي كما أن المخصوص الذي للنصارى تطهير لهم فكذلك الختان تطهير للمسلمين عن أبي العالية.

القول الرابع: إنه حجة الله، عن الأصم، وقيل: إنه سنة الله، عن أبي عبيدة، والقول الجيد هو الأول، والله أعلم.

المسألة الثانية: في نصب صبغة أقوال. أحدها: أنه بدل من ملة وتفسير لها. الثاني: اتبعوا صبغة الله. الثالث: قال سيبويه: إنه مصدر مؤكد فينتصب عن قوله: ﴿ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾ كما انتصب وعد الله عما تقدمه.

أما قوله: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً﴾ فالمراد أنه يصبغ عباده بالإيمان ويطهرهم به من أوساخ الكفر، فلا صبغة أحسن من صبغته.

أما قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ لَهُۥ عَـٰبِدُونَ﴾ فقال صاحب (الكشاف): إنه عطف على: ﴿ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾ وهذا يرد قول من يزعم أن صبغة الله بدل من ملة إبراهيم أو نصب على الإغراء بمعنى عليكم صبغة الله لما فيه من فك النظم وانتصابها على أنها مصدر مؤكد هو الذي ذكره سيبويه، والقول ما قالت حذام.

قوله تعالى: ﴿قُلْ أَتُحَآجُّونَنَا فِى ٱللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَلَنَآ أَعْمَـٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَـٰلُكُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُخْلِصُونَ ﴿١٣٩﴾﴾

اعلم أن في الآية مسائل:

المسألة الأولى: اختلفوا في تلك المحاجة وذكروا وجوهًا: أحدها: أن ذلك كان قولهم أنهم أولى بالحق والنبوة لتقدم النبوة فيهم، والمعنى: أتجادلوننا في أن الله اصطفى رسوله من العرب لا منكم وتقولون: لو أنزل الله على أحد لأنزل عليكم، وترونكم أحق بالنبوة منا. وثانيها: قولهم: نحن أحق بالإيمان من العرب الذين عبدوا الأوثان. وثالثها: قولهم: ﴿نَحْنُ أَبْنَـٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّـٰٓؤُهُۥ﴾ [المائدة: ١٨] وقولهم: ﴿لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ﴾ [البقرة: ١١١] وقولهم: ﴿كُونُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ تَهْتَدُوا۟﴾ [البقرة: ١٣٥] عن الحسن. ورابعها: ﴿أَتُحَآجُّونَنَا فِى ٱللَّهِ﴾ أي: أتحاجوننا في دين الله.

المسألة الثانية: هذه المحاجة كانت مع من؟ ذكروا فيه وجوهًا. أحدها: أنه خطاب لليهود والنصارى. وثانيها: أنه خطاب مع مشركي العرب حيث قالوا: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ

﴿ٱلْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾ [الزخرف: ٣١] والعرب كانوا مقرين بالخالق. وثالثها: أنه خطاب مع الكل، والقول الأول أليق بنظم الآية.

أما قوله: ﴿وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ﴾ ففيه وجهان:

الأول: أنه أعلم بتدبير خلقه وبمن يصلح للرسالة وبمن لا يصلح لها، فلا تعترضوا على ربكم، فإن العبد ليس له أن يعترض على ربه، بل يجب عليه تفويض الأمر بالكلية له.

الثاني: أنه لا نسبة لكم إلى الله تعالى إلا بالعبودية، وهذه النسبة مشتركة بيننا وبينكم، فلم ترجحون أنفسكم علينا، بل الترجيح من جانبنا لأنا مخلصون له في العبودية، ولستم كذلك، وهو المراد بقوله: ﴿وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ﴾ وهذا التأويل أقرب.

أما قوله تعالى: ﴿وَقَالُوٓاْ لَنَآ أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ﴾ فالمراد منه النصيحة في الدين كأنه تعالى قال لنبيه: قل لهم هذا القول على وجه الشفقة والنصيحة، أي لا يرجع إلى من أفعالكم القبيحة ضرر حتى يكون المقصود من هذا القول دفع ذلك الضرر وإنما المراد نصحكم وإرشادكم إلى الأصلح، وبالجملة فالإنسان إنما يكون مقبول القول إذا كان خاليًا عن الأغراض الدنيوية، فإذا كان لشيء من الأغراض لم ينجع قوله في القلب ألبتة فهذا هو المراد فيكون فيه من الردع والزجر ما يبعث على النظر وتحرك الطباع على الاستدلال وقبول الحق، وأما معنى الإخلاص فقد تقدم.

قوله تعالى: ﴿أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطَ كَانُواْ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ قُلْ ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُ ۗ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَٰدَةً عِندَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿١٤٠﴾﴾

اعلم أن في الآية مسألتين:

المسألة الأولى: قرأ ابن عامر وحمزة والكسائي وحفص عن عاصم: ﴿أَمْ تَقُولُونَ﴾ بالتاء على المخاطبة كأنه قال: أتحاجوننا أم تقولون، والباقون بالياء على أنه إخبار عن اليهود والنصارى فعلى الأول يحتمل أن تكون (أم) متصلة وتقديره: بأي الحجتين تتعلقون في أمرنا، أبا لتوحيد فنحن موحدون، أم باتباع دين الأنبياء فنحن متبعون؟ وأن تكون منقطعة بمعنى: بل أتقولون والهمزة للإنكار أيضًا، وعلى الثاني تكون منقطعة لانقطاع معناه بمعنى الانقطاع إلى حجاج آخر غير الأول، كأنه قيل: أتقولون إن الأنبياء كانوا قبل نزول التوراة والإنجيل هودًا أو نصارى.

المسألة الثانية: إنما أنكر الله تعالى ذلك القول عليهم لوجوه: أحدها: لأن محمدًا ﷺ ثبتت نبوته بسائر المعجزات، وقد أخبر عن كذبهم في ذلك فثبت لا محالة كذبهم فيه. وثانيها: شهادة التوراة والإنجيل على أن الأنبياء كانوا على التوحيد والحنيفية. وثالثها: أن التوراة والإنجيل

أنزلا بعدهم. ورابعها: أنهم ادعوا ذلك من غير برهان فوبخهم الله تعالى على ذلك بهذه الوجوه، ولما كان هذا القول باطلاً من هذه الوجوه، لا جرم أورد الله هذا الكلام في معرض الاستفهام على سبيل الإنكار والغرض منه الزجر والتوبيخ وأن يقرر الله في نفوسهم أنهم يعلمون أنهم كانوا كاذبين فيما يقولون.

أما قوله تعالى: ﴿قُلْ ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُ﴾ فمعناه أن الله أعلم وخبره أصدق وقد أخبر في التوراة والإنجيل وفي القرآن على لسان محمد ﷺ أنهم كانوا مسلمين مبرئين عن اليهودية والنصرانية. فإن قيل: إنما يقال هذا فيمن لا يعلم وهم علموه وكتموه فكيف يصح الكلام؟ قلنا: من قال: إنهم كانوا على ظن وتوهم فالكلام ظاهر ومن قال: علموا وجحدوا فمعناه أن منزلتكم منزلة المعترضين على ما يعلم أن الله أخبر به فلا ينفعه ذلك مع إقراره بأن الله أعلم.

أما قوله: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَٰدَةً عِندَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ﴾ **ففيه ثلاثة أوجه:**

أحدها: أن في الآية تقديمًا وتأخيرًا، والتقدير: ومن أظلم عند الله ممن كتم شهادة حصلت عنده كقولك: ومن أظلم من زيد من جملة الكاتمين للشهادة والمعنى. لو كان إبراهيم وبنوه هود أو نصارى، ثم إن الله كتم هذه الشهادة لم يكن أحد ممن يكتم شهادة أظلم منه لكن لما استحال ذلك مع عدله وتنزهه عن الكذب، علمنا أنه ليس الأمر كذلك.

وثانيها: ومن أظلم منكم معاشر اليهود والنصارى إن كتمتم هذه الشهادة من الله فمن في قوله: ﴿مِنَ ٱللَّهِ﴾ تتعلق بالكاتم على القول الأول وبالمكتوم منه على القول الثاني كأنه قال: ومن أظلم ممن عنده شهادة فلم يقمها عند الله بل كتمها وأخفاها.

وثالثها: أن يكون: ﴿مِنَ﴾ في قوله: ﴿مِنَ ٱللَّهِ﴾ صلة الشهادة والمعنى: ومن أظلم ممن كتم شهادة جاءته من عند الله فجحدها وأخفاها كقول الرجل لغيره عندي شهادة منك، أي شهادة سمعتها منك وشهادة جاءتني من جهتك ومن عندك.

أما قوله: ﴿وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ فهو الكلام الجامع لكل وعيد، ومن تصور أنه تعالى عالم بسره وإعلانه ولا يخفى عليه خافية وأنه من وراء مجازاته إن خيرًا فخير وإن شرًا فشر لا يمضي عليه طرفة عين إلا وهو حذر خائف ألا ترى أن أحدنا لو كان عليه رقيب من جهة سلطان يعد عليه الأنفاس لكان دائم الحذر والوجل مع أن ذلك الرقيب لا يعرف إلا الظاهر، فكيف بالرب الرقيب الذي يعلم السر وأخفى إذا هدد وأوعد بهذا الجنس من القول.

قوله تعالى: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْـَٔلُونَ عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٤١﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما حاج اليهود في هؤلاء الأنبياء عقبه بهذه الآية لوجوه:

أحدها: ليكون وعظًا لهم وزجرًا حتى لا يتكلوا على فضل الآباء فكل واحد يؤخذ بعمله.

وثانيها: أنه تعالى بين أنه متى لا يستنكر أن يكون فرضكم عين فرضهم لاختلاف المصالح لم يستنكر أن تختلف المصالح فينقلكم محمد ﷺ من ملة إلى ملة أخرى.

وثالثها: أنه تعالى لما ذكر حسن طريقة الأنبياء الذين ذكرهم في هذه الآيات بيَّن أن الدليل لا يتم بذلك بل كل إنسان مسؤول عن عمله، ولا عذر له في ترك الحق بأن توهم أنه متمسك بطريقة من تقدم، لأنهم أصابوا أم أخطأوا لا ينفع هؤلاء ولا يضرهم لئلا يتوهم أن طريقة الدين التقليد، فإن قيل لم كررت الآية؟ قلنا فيه قولان: أحدهما: أنه عنى بالآية الأولى إبراهيم ومن ذكر معه، والثانية: أسلاف اليهود. قال الجبائي: قال القاضي: هذا بعيد لأن أسلاف اليهود والنصارى لم يجر لهم ذكر مصرح وموضع الشبهة في هذا القول أن القوم لما قالوا في إبراهيم وبنيه إنهم كانوا هودًا فكأنهم قالوا: إنهم كانوا على مثل طريقة أسلافنا من اليهود فصار سلفهم في حكم المذكورين فجاز أن يقول: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ﴾ ويعينهم ولكن ذلك كالتعسف بل المذكور السابق هو إبراهيم وبنوه فقوله: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ﴾ يجب أن يكون عائدًا إليهم، والقول الثاني: أنه متى اختلفت الأوقات والأحوال والمواطن لم يكن التكرار عبثًا فكأنه تعالى قال: ما هذا إلا بشر فوصف هؤلاء الأنبياء فيما أنتم عليه من الدين لا يسوغ التقليد في هذا الجنس فعليكم بترك الكلام في تلك الأمة فلها ما كسبت وانظروا فيما دعاكم إليه محمد ﷺ، فإن ذلك أنفع لكم وأعود عليكم ولا تسألون إلا عن عملكم.

قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِى كَانُوا۟ عَلَيْهَا ۚ قُل لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿١٤٢﴾﴾

اعلم أن هذا هو الشبهة الثانية من الشبه التي ذكرها اليهود والنصارى طعنًا في الإسلام فقالوا: النسخ يقتضي إما الجهل أو التجهيل، وكلاهما لا يليق بالحكيم، وذلك لأن الأمر إما أن يكون خاليًا عن القيد، وإما أن يكون مقيدًا بلا دوام، وإما أن يكون مقيدًا بقيد الدوام، فإن كان خاليًا عن القيد لم يقتض الفعل إلا مرة واحدة، فلا يكون ورود الأمر بعد ذلك على خلافه ناسخًا وإن كان مقيدًا بقيد اللا دوام فهاهنا ظاهر أن الوارد بعده على خلافه لا يكون ناسخًا له، وإن كان مقيدًا بقيد الدوام فإن كان الأمر يعتقد فيه أنه يبقى دائمًا مع أنه ذكر لفظًا يدل على أنه يبقى دائمًا ثم إنه رفعه بعد ذلك، فهاهنا كان جاهلاً ثم بدا له ذلك، وإن كان عالمًا بأنه لا يبقى دائمًا مع أنه ذكر لفظًا يدل على أنه يبقى دائمًا كان ذلك تجهيلاً فثبت أن النسخ يقتضي إما الجهل أو التجهيل وهما محالان على الله تعالى، فكان النسخ منه محالاً، فالآتي بالنسخ في أحكام الله تعالى يجب أن يكون مبطلاً. فبهذا الطريق توصلوا بالقدح في نسخ القبلة إلى الطعن في الإسلام، ثم إنهم خصصوا هذه الصورة بمزيد شبهة فقالوا: إنا إذا جوزنا النسخ إنما نجوزه عند اختلاف المصالح وهاهنا الجهات متساوية في أنها لله تعالى ومخلوقة له فتغيير القبلة من جانب إلى

جانب فعل خال عن المصلحة فيكون عبثًا والعبث لا يليق بالحكيم، فدل هذا على أن هذا التغيير ليس من الله تعالى، فتوصلوا بهذا الوجه إلى الطعن في الإسلام، ولنتكلم الآن في تفسير الألفاظ ثم لنذكر الجواب عن هذه الشبهة على الوجه الذي قرره الله تعالى في كتابه الكريم.

أما قوله: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ﴾ ففيه قولان:

الأول - وهو اختيار القفال :- أن هذا اللفظ وإن كان للمستقبل ظاهرًا لكنه قد يستعمل في الماضي أيضًا، كالرجل يعمل عملاً فيطعن فيه بعض أعدائه فيقول: أنا أعلم أنهم سيطعنون علي فيما فعلت، ومجاز هذا أن يكون القول فيما يكرر ويعاد، فإذا ذكروه مرة فسيذكرونه بعد ذلك مرة أخرى، فصح على هذا التأويل أن يقال: سيقول السفهاء من الناس ذلك، وقد وردت الأخبار أنهم لما قالوا ذلك نزلت الآية.

القول الثاني: أن الله تعالى أخبر عنهم قبل أن ذكروا هذا الكلام أنهم سيذكرونه وفيه فوائد:

أحدها: أنه عليه الصلاة والسلام إذا أخبر عن ذلك قبل وقوعه، كان هذا اخبارًا عن الغيب فيكون معجزًا.

وثانيها: أنه تعالى إذا أخبر عن ذلك أولاً ثم سمعه منهم، فإنه يكون تأذيه من هذا الكلام أقل مما إذا سمعه منهم أولاً. وثالثها: أن الله تعالى إذا أسمعه ذلك أولاً ثم ذكر جوابه معه فحين يسمعه النبي عليه الصلاة والسلام منهم يكون الجواب حاضرًا، فكان ذلك أولى مما إذا سمعه ولا يكون الجواب حاضرًا، وأما السفه في أصل اللغة فقد شرحناه في تفسير قوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ أَنُؤۡمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُ﴾ [البقرة: ١٣] وبالجملة فإن من لا يميز بين ما له وعليه، ويعدل عن طريق منافعه إلى ما يضره، يوصف بالخفة والسفه، ولا شك أن الخطأ في باب الدين أعظم مضرة منه في باب الدنيا فإذا كان العادل عن الرأي الواضح في أمر دنياه يعد سفيهًا، فمن يكون كذلك في أمر دينه كان أولى بهذا الاسم فلا كافر إلا وهو سفيه فهذا اللفظ يمكن حمله على اليهود، وعلى المشركين وعلى المنافقين، وعلى جملتهم، ولقد ذهب إلى كل واحد من هذه الوجوه قوم من المفسرين:

فأولها: قال ابن عباس ومجاهد: هم اليهود، وذلك لأنهم كانوا يأتسون بموافقة الرسول لهم في القبلة، وكانوا يظنون أن موافقته لهم في القبلة ربما تدعوه إلى أن يصير موافقًا لهم بالكلية، فلما تحول عن تلك القبلة استوحشوا من ذلك واغتموا وقالوا: قد عاد إلى طريقة آبائه، واشتاق إلى دينهم، ولو ثبت على قبلتنا لعلمنا أنه الرسول المنتظر المبشر به في التوراة، فقالوا: ما حكى الله عنهم في هذه الآية.

وثانيها: قال ابن عباس والبراء بن عازب والحسن والأصم: إنهم مشركو العرب، وذلك لأنه عليه الصلاة والسلام كان متوجهًا إلى بيت المقدس حين كان بمكة، والمشركون كانوا يتأذون

منه بسبب ذلك فلما جاء إلى المدينة وتحول إلى الكعبة قالوا: أبى إلا الرجوع إلى موافقتنا، ولو ثبت عليه لكان أولى به.

وثالثها: أنهم المنافقون وهو قول السدي، وهؤلاء إنما ذكروا ذلك استهزاء من حيث لا يتميز بعض الجهات عن بعض بخاصية معقولة تقتضي تحويل القبلة إليها، فكان هذا التحويل مجرد العبث والعمل بالرأي والشهوة، وإنما حملنا لفظ السفهاء على المنافقين لأن هذا الاسم مختص بهم، قال الله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٣].

ورابعها: أنه يدخل فيه الكل لأن لفظ السفهاء لفظ عموم دخل فيه الألف واللام، وقد بينا صلاحيته لكل الكفار بحسب الدليل العقلي والنص أيضًا يدل عليه وهو قوله: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِۦمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ﴾ [البقرة: ١٣٠] فوجب أن يتناول الكل. قال القاضي: المقصود من الآية بيان وقوع هذا الكلام منهم في الجملة وإذا كان كذلك لم يكن ادعاء العموم فيه بعيدًا قلنا: هذا القدر لا ينافي العموم ولا يقتضي تخصيصه بل الأقرب أن يكون الكل قد قال ذلك لأن الأعداء مجبولون على القدح والطعن فإذا وجدوا مجالاً لم يتركوا مقالاً ألبتة.

أما قوله تعالى: ﴿مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِى كَانُوا۟ عَلَيْهَا﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: ولاه عنه: صرفه عنه وولى إليه بخلاف ولى عنه، ومنه قوله: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥ﴾ [الأنفال: ١٦] وقوله: ﴿مَا وَلَّىٰهُمْ﴾ استفهام على جهة الاستهزاء والتعجب.

المسألة الثانية: في هذا التولي وجهان:

الوجه الأول: وهو المشهور المجمع عليه عند المفسرين: أنه لما حولت القبلة إلى الكعبة من بيت المقدس عاب الكفار المسلمين فقالوا: ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها فالضمير في قوله: ﴿مَا وَلَّىٰهُمْ﴾ للرسول والمؤمنين والقبلة التي كانوا عليها هي بيت المقدس، واختلفت الروايات في أنه عليه الصلاة والسلام متى حول القبلة بعد ذهابه إلى المدينة فعن أنس بن مالك رضي الله عنه بعد تسعة أشهر أو عشرة أشهر، وعن معاذ بعد ثلاثة عشر شهرًا، وعن قتادة بعد ستة عشر شهرًا وعن ابن عباس والبراء بن عازب بعد سبعة عشر شهرًا، وهذا القول أثبت عندنا من سائر الأقوال وعن بعضهم ثمانية عشر شهرًا من مقدمه. قال الواقدي: صرفت القبلة يوم الاثنين النصف من رجب على رأس سبعة عشر شهرًا، وقال آخرون: بل سنتان.

الوجه الثاني: قول أبي مسلم وهو أنه لما صح الخبر بأن الله تعالى حوله عن بيت المقدس إلى الكعبة وجب القول به، ولولا ذلك لاحتمل لفظ الآية أن يراد بقوله: ﴿كَانُوا۟ عَلَيْهَا﴾، أي السفهاء كانوا عليها فإنهم كانوا لا يعرفون إلا قبلة اليهود وقبلة النصارى، فالأولى إلى المغرب والثانية إلى المشرق، وما جرت عادتهم بالصلاة حتى يتوجهوا إلى شيء من الجهات فلما رأوا رسول الله ﷺ متوجهًا نحو الكعبة كان ذلك عندهم مستنكرًا، فقالوا: كيف يتوجه أحد إلى غير

هاتين الجهتين المعروفتين، فقال الله تعالى رادًا عليهم؛ ﴿قُل لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ﴾ واعلم أن أبا مسلم صدق فإنه لولا الروايات الظاهرة لكان هذا القول محتملاً والله أعلم.

المسألة الثالثة: قال القفال: القبلة هي الجهة التي يستقبلها الإنسان، وهي من المقابلة، وإنما سميت القبلة قبلة لأن المصلي يقابلها وتقابله، وقال قطرب: يقولون في كلامهم ليس لفلان قبلة، أي ليس له جهة يأوي إليها، وهو أيضًا مأخوذ من الاستقبال، وقال غيره: إذا تقابل الرجلان فكل واحد منهما قبلة للآخر، وقال بعض المحدثين:

جعلت مأواك لي قرارًا وقبلة حيثما لجأت

أما قوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ﴾ فاعلم أن هذا هو الجواب الأول عن تلك الشبهة، وتقريره أن الجهات كلها لله مِلْكًا ومُلْكًا، فلا يستحق شيء منها لذاته أن يكون قبلة، بل إنما تصير قبلة لأن الله تعالى جعلها قبلة، وإذا كان الأمر كذلك فلا اعتراض عليه بالتحويل من جهة إلى جهة أخرى.

فإن قيل: ما الحكمة أولاً في تعيين القبلة؟ ثم ما الحكمة في تحويل القبلة من جهة إلى جهة؟

قلنا: أما المسألة الأولى ففيها الخلاف الشديد بين أهل السنة والمعتزلة، أما أهل السنة فإنهم يقولون: لا يجب تعليل أحكام الله تعالى ألبتة، واحتجوا عليه بوجوه:

أحدها: أن كل من فعل فعلاً لغرض، فإما أن يكون وجود ذلك الغرض أولى له من لا وجوده، وإما أن لا يكون كذلك، بل الوجود والعدم بالنسبة إليه سيان، فإن كان الأول، كان ناقصًا لذاته مستكملاً بغيره، وذلك على الله محال، وإن كان الثاني استحال أن يكون غرضًا ومقصودًا ومرجحًا فإن قيل: إنه وإن كان وجوده وعدمه بالنسبة إليه على السوية إلا أن وجوده لما كان أنفع للغير من عدمه، فالحكيم يفعله ليعود النفع إلى الغير قلنا: عود النفع إلى الغير ولا عوده إليه، هل هما بالنسبة إلى الله تعالى على السواء، أو ليس الأمر كذلك، وحينئذ يعود التقسيم.

وثانيها: أن كل من فعل فعلاً لغرض فإما أن يكون قادرًا على تحصيل ذلك الغرض من دون تلك الواسطة، أو لا يكون قادرًا عليه. فإن كان الأول كان توسط تلك الواسطة عبثًا، وإن كان الثاني كان عجزًا وهو على الله محال.

وثالثها: أنه تعالى إن فعل فعلاً لغرض فذلك الغرض إن كان قديمًا لزم من قدمه قدم الفعل وهو محال، وإن كان محدثًا توقف إحداثه على غرض آخر، ولزم الدور أو التسلسل وهو محال.

ورابعها: أن تخصيص إحداث العالم بوقت معين دون ما قبله وما بعده إن كان لحكمة اختص بها ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده كان طلب العلة في أنه لم حصلت تلك الحكمة في ذلك الوقت دون سائر الأوقات كطلب العلة في أنه لم حصل العالم في ذلك الوقت دون سائر الأوقات، فإن استغنى أحدهما عن المرجح فكذا الآخر، وإن افتقر فكذا الآخر وإن لم يتوقف ذلك على الحكمة فقد بطل توقيف فاعلية الله على الحكمة والغرض.

وخامسها: ما سبق من الدلائل على أن جميع الكائنات من الخير والشر، والكفر والإيمان، والطاعة والعصيان واقع بقدرة الله تعالى وإرادته، وذلك يبطل القول بالغرض، لأنه يستحيل أن يكون لله غرض يرجع إلى العبد في خلق الكفر فيه وتعذيبه عليه أبد الآباد.

وسادسها: أن تعلق قدرة الله تعالى وإرادته بإيجاد الفعل المعين في الأزل، إما أن يكون جائزًا أو واجبًا، فإن كان جائزًا افتقر إلى مؤثر آخر ويلزم التسلسل، ولأنه يلزم صحة العدم على القديم، وإن كان واجبًا فالواجب لا يعلل فثبت عندنا بهذه الوجوه أن تعليل أفعال الله وأحكامه بالدواعي والأغراض محال، وإذا كان كذلك كانت فاعليته بمحض الإلهية والقدرة والنفاذ والاستيلاء، وهذا هو الذي دل عليه صريح قوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ﴾ فإنه علل جواز النسخ بكونه مالكًا للمشرق والمغرب، والملك يرجع حاصله إلى القدرة، ولم يعلل ذلك بالحكمة على ما تقوله المعتزلة، فثبت أن هذه الآية دالة بصريحها على قولنا ومذهبنا، أما المعتزلة فقد قالوا: لما دلت الدلائل على أنه تعالى حكيم، والحكيم لا يجوز أن تكون أفعاله خالية عن الأغراض، علمنا أن له سبحانه في كل أفعاله وأحكامه حكمًا وأغراضًا، ثم إنها تارة تكون ظاهرة جلية لنا، وتارة مستورة خفية عنا، وتحويل القبلة من جهة إلى جهة أخرى يمكن أن يكون لمصالح خفية وأسرار مطوية عنا، وإذا كان الأمر كذلك: استحال الطعن بهذا التحويل في دين الإسلام.

المسألة الرابعة: في الكلام في تلك الحكم على سبيل التفصيل، واعلم أن أمثال هذه المباحث لا تكون قطعية، بل غايتها أن تكون أمورًا احتمالية أما تعيين القبلة في الصلاة فقد ذكروا فيه حكمًا:

أحدها: أن الله تعالى خلق في الإنسان قوة عقلية مدركة للمجردات والمعقولات، وقوة خيالية متصرفة في عالم الأجساد، وقلما تنفك القوة العقلية عن مقارنة القوة الخيالية ومصاحبتها، فإذا أراد الإنسان استحضار أمر عقلي مجرد وجب أن يضع له صورة خيالية يحسبها حتى تكون تلك الصورة الخيالية مُعِينَة على إدراك تلك المعاني العقلية، ولذلك فإن المهندس إذا أراد إدراك حكم من أحكام المقادير، وضع له صورة معينة وشكلاً معينًا ليصير الحس والخيال مُعينِين للعقل على إدراك ذلك الحكم الكلي، ولما كان العبد الضعيف إذا وصل إلى مجلس المَلِك العظيم، فإنه لا بد وأن يستقبله بوجهه، وأن لا يكون معرضًا عنه، وأن يبالغ في الثناء عليه بلسانه، ويبالغ في الخدمة والتضرع له، فاستقبال القبلة في الصلاة يجري مجرى كونه مستقبلاً للملك لا معرضًا عنه، والقراءة والتسبيحات تجري مجرى الثناء عليه والركوع والسجود يجري مجرى الخدمة.

وثانيها: أن المقصود من الصلاة حضور القلب وهذا الحضور لا يحصل إلا مع السكون وترك الالتفات والحركة، وهذا لا يتأتى إلا إذا بقي في جميع صلاته مستقبلاً لجهة واحدة على

التعيين، فإذا اختص بعض الجهات بمزيد شرف في الأوهام، كان استقبال تلك الجهة أولى.

وثالثها: أن الله تعالى يحب الموافقة والألفة بين المؤمنين، وقد ذكر المنة بها عليهم، حيث قال: ﴿وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾ [آل عمران: ١٠٣] إلى قوله: ﴿إِخْوَٰنًا﴾ [آل عمران: ١٠٣] ولو توجه كل واحد في صلاته إلى ناحية أخرى، لكان ذلك يوهم اختلافًا ظاهرًا، فعين الله تعالى لهم جهة معلومة، وأمرهم جميعًا بالتوجه نحوها، ليحصل لهم الموافقة بسبب ذلك، وفيه إشارة إلى أن الله تعالى يحب الموافقة بين عباده في أعمال الخير.

ورابعها: أن الله تعالى خص الكعبة بإضافتها إليه في قوله: ﴿بَيْتِىَ﴾ [البقرة: ١٢٥] وخص المؤمنين باضافتهم بصفة العبودية إليه، وكلتا الإضافتين للتخصيص والتكريم فكأنه تعالى قال: يا مؤمن أنت عبدي، والكعبة بيتي، والصلاة خدمتي، فأقبل بوجهك في خدمتي إلى بيتي، وبقلبك إلي.

وخامسها: قال بعض المشايخ: إن اليهود استقبلوا القبلة لأن النداء لموسى عليه السلام جاء منه، وذلك قوله: ﴿وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلْغَرْبِىِّ﴾ [القصص: ٤٤] الآية، والنصارى استقبلوا المغرب، لأن جبريل عليه السلام إنما ذهب إلى مريم عليها السلام من جانب المشرق، لقوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ مَرْيَمَ إِذِ ٱنتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا﴾ [مريم: ١٦] والمؤمنون استقبلوا الكعبة لأنها قبلة خليل الله، ومولد حبيب الله، وهي موضع حرم الله، وكان بعضهم يقول: استقبلت النصارى مطلع الأنوار، وقد استقبلنا مطلع سيد الأنوار، وهو محمد ﷺ، فمن نوره خلقت الأنوار جميعًا.

وسادسها: قالوا: الكعبة سرة الأرض ووسطها، فأمر الله تعالى جميع خلقه بالتوجه إلى وسط الأرض في صلاتهم، وهو إشارة إلى أنه يجب العدل في كل شيء، ولأجله جعل وسط الأرض قبلة للخلق.

وسابعها: أنه تعالى أظهر حبه لمحمد عليه الصلاة والسلام بواسطة أمره باستقبال الكعبة، وذلك لأنه عليه الصلاة والسلام كان يتمنى ذلك مدة لأجل مخالفة اليهود، فأنزل الله تعالى: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ١٤٤] الآية، وفي الشاهد إذا وصف واحد من الناس بمحبة آخر قالوا: فلان يحول القبلة لأجل فلان على جهة التمثيل، فالله تعالى قد حول القبلة لأجل حبيبه محمد عليه الصلاة والسلام على جهة التحقيق، وقال: ﴿فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا﴾ [البقرة: ١٤٤] ولم يقل قبلة أرضاها، والإشارة فيه كأنه تعالى قال: يا محمد كل أحد يطلب رضاي وأنا أطلب رضاك في الدارين، أما في الدنيا فهذا الذي ذكرناه وأما في الآخرة فقوله تعالى: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰٓ﴾ [الضحى: ٥] وفيه إشارة أيضًا إلى شرف الفقراء، وهو أن الله تعالى سوى بين طرد الفقراء وبين الإعراض عن القبلة فقال في طرد الفقراء: ﴿فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأنعام: ٥٢] وقال في الإعراض عن القبلة: ﴿وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ

مِنَ ٱلْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٤٥] فكأنه تعالى قال: الكعبة قبلة وجهك، والفقراء قبلة رحمتي، فإعراضك عن قبلة وجهك، يوجب كونك ظالمًا، فالإعراض عن قبلة رحمتي كيف يكون.

وثامنها: العرش قبلة الحملة، والكرسي قبلة البررة، والبيت المعمور قبلة السفرة، والكعبة قبلة المؤمنين، والحق قبلة المتحيرين من المؤمنين، قال الله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] وثبت أن العرش مخلوق من النور، والكرسي من الدر، والبيت المعمور من الياقوت، والكعبة من جبال خمسة: من طور سينا، وطور زيتا، والجودي، ولبنان، وحراء، والإشارة فيه كأن الله تعالى يقول: إن كانت عليك ذنوب بمثقال هذه الجبال فأتيت الكعبة حاجًا أو توجهت نحوها مصليًا كفرتها عنك وغفرتها لك فهذا جملة الوجوه المذكورة في هذا الباب، والتحقيق هو الأول.

المسألة الخامسة: في حكمة تحويل القبلة من جهة إلى جهة، قد ذكرنا شبهة القوم في إنكار هذا التحويل، وهي أن الجهات لما كانت متساوية في جميع الصفات كان تحويل القبلة من جهة إلى جهة مجرد العبث، فلا يكون ذلك من فعل الحكيم.

والجواب عنه: أما على قول أهل السنة: إنه لا يجب تعليل أحكام الله تعالى بالحكم فالأمر ظاهر، وأما على قول المعتزلة فلهم طريقان: الأول: أنه لا يمتنع اختلاف المصالح بحسب اختلاف الجهات، وبيانه من وجوه: أحدها: أنه إذا ترسخ في أوهام بعض الناس أن هذه الجهات أشرف من غيرها بسبب أن هذا البيت بناه الخليل وعظمه، كان هذا الإنسان عند استقباله أشد تعظيمًا وخشوعًا، وذلك مصلحة مطلوبة. وثانيها: أنه لما كان بناء هذا البيت سببًا لظهور دولة العرب كانت رغبتهم في تعظيمه أشد. وثالثها: أن اليهود لما كانوا يعيرون المسلمين عند استقبال بيت المقدس بأنه لولا أنا أرشدناكم إلى القبلة لما كنتم تعرفون القبلة، فصار ذلك سببًا لتشويش الخواطر، وذلك مخل بالخضوع والخشوع، فهذا يناسب الصرف عن تلك القبلة. ورابعها: أن الكعبة منشأ محمد ﷺ، فتعظيم الكعبة يقتضي تعظيم محمد عليه الصلاة والسلام، وذلك أمر مطلوب لأنه متى رسخ في قلبهم تعظيمه، كان قبولهم لأوامره ونواهيه في الدين والشريعة أسرع وأسهل، والمفضي إلى المطلوب مطلوب، فكان تحويل القبلة مناسبًا. وخامسها: أن الله تعالى بين ذلك في قوله: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾ [البقرة: ١٤٣] فأمرهم الله تعالى حين كانوا بمكة أن يتوجهوا إلى بيت المقدس ليتميزوا عن المشركين، فلما هاجروا إلى المدينة وبها اليهود، أمروا بالتوجه إلى الكعبة ليتميزوا عن اليهود.

أما قوله: ﴿يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ فالهداية قد تقدم القول فيها، قالت المعتزلة: إنما هي الدلالة الموصلة، والمعنى أنه تعالى يدل على ما هو للعبادة أصلح، والصراط المستقيم هو

الذي يؤديهم إذا تمسكوا به إلى الجنة، قال أصحابنا: هذه الهداية إما أن يكون المراد منها الدعوة أو الدلالة أو تحصيل العلم فيه، والأولان باطلان، لأنهما عامان لجميع المكلفين فوجب حمله على الوجه الثالث وذلك يقتضي بأن الهداية والإضلال من الله تعالى.

قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾

اعلم أن في هذه الآية مسائل:

المسألة الأولى: الكاف في ﴿وَكَذَٰلِكَ﴾ كاف التشبيه، والمشبه به أي شيء هو؟ وفيه وجوه. أحدها: أنه راجع إلى معنى يهدي، أي كما أنعمنا عليكم بالهداية، كذلك أنعمنا عليكم بأن جعلناكم أمة وسطًا. وثانيها: قول أبي مسلم تقريره كما هديناكم إلى قبلة هي أوسط القبل وكذلك جعلناكم أمة وسطًا. وثالثها: أنه عائد إلى ما تقدم من قوله في حق إبراهيم عليه السلام: ﴿وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا﴾ [البقرة: ١٣٠] أي فكما اصطفيناه في الدنيا فكذلك جعلناكم أمة وسطًا. ورابعها: يحتمل عندي أن يكون التقدير: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ﴾ [البقرة: ١١٥] فهذه الجهات بعد استوائها في كونها ملكًا لله وملكًا له، خص بعضها بمزيد التشريف والتكريم بأن جعله قبلة فضلاً منه وإحسانًا فكذلك العباد كلهم مشتركون في العبودية إلا أنه خص هذه الأمة بمزيد الفضل والعبادة فضلاً منه وإحسانًا لا وجوبًا. وخامسها: أنه قد يذكر ضمير الشيء وإن لم يكن المضمر مذكورًا إذا كان المضمر مشهورًا معروفًا كقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ [القدر: ١] ثم من المشهور المعروف عند كل أحد أنه سبحانه هو القادر على إعزاز من شاء وإذلال من شاء فقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ﴾ أي ومثل ذلك الجعل العجيب الذي لا يقدر عليه أحد سواه جعلناكم أمة وسطًا.

المسألة الثانية: اعلم أنه إذا كان الوسط اسمًا حركت الوسط كقوله: ﴿أُمَّةً وَسَطًا﴾ والظرف مخفف تقول: جلست وسط القوم، واختلفوا في تفسير الوسط وذكروا أمورًا: أحدها: أن الوسط هو العدل والدليل عليه الآية والخبر والشعر والنقل والمعنى، أما الآية فقوله تعالى: ﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ﴾ [القلم: ٢٨] أي أعدلهم، وأما الخبر فما روى القفال عن الثوري عن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ: «أمة وسطًا»؛ قال: «عَدْلاً»[1] وقال عليه الصلاة والسلام: «خَيْرُ الأُمُورِ أَوْسَطُهَا»[2]

(١) صحيح: أخرجه البخاري في كتاب (الاعتصام)، باب: (قوله تعالى ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾) (٦/ ٢٦٧٥) حديث رقم (٦٩١٧)، والترمذي في (سننه) (٥/ ٢٠٧) حديث رقم (٢٩٦١)، وأحمد في (مسنده) (٣/ ٩) حديث رقم (١١٠٨٣) جميعًا من طريق أبي صالح عن أبي سعيد... به.

(٢) فقد جاء الحديث مرفوعًا: أخرجه البيهقي في (شعب الإيمان) (٥/ ٢٦١) حديث رقم (٦٦٠١) وابن أبي شيبة في (مصنفه) (٧/ ١٧٩) حديث رقم (٣٥١٢٨)، وابن سعد في (الطبقات الكبرى) (٧/ ١٤٢) جميعًا من طريق حماد عن ثابت عن مطرف... به مرفوعا.

أي أعدلها، وقيل: كان النبي ﷺ أوسط قريش نسبًا، وقال عليه الصلاة والسلام: «عَلَيْكُمْ بالنَّمطِ الأَوْسَطِ»(١) وأما الشعر فقول زهير:

هم وسط يرضى الأنام بحكمهم إذا نزلت إحدى الليالي العظائم

وأما النقل فقال الجوهري في (الصحاح): ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ أي عدلاً وهو الذي قاله الأخفش والخليل وقطرب، وأما المعنى فمن وجوه: أحدها: أن الوسط حقيقة في البعد عن الطرفين ولا شك أن طرفي الإفراط والتفريط رديئان فالمتوسط في الأخلاق يكون بعيدًا عن الطرفين فكان معتدلاً فاضلاً. وثانيها: إنما سمي العدل وسطًا لأنه لا يميل إلى أحد الخصمين، والعدل هو المعتدل الذي لا يميل إلى أحد الطرفين. وثالثها: لا شك أن المراد بقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ طريقة المدح لهم لأنه لا يجوز أن يذكر الله تعالى وصفًا ويجعله كالعلة في أن جعلهم شهودًا له ثم يعطف على ذلك شهادة الرسول إلا وذلك مدح فثبت أن المراد بقوله: (وسطًا) ما يتعلق بالمدح في باب الدين، ولا يجوز أن يمدح الله الشهود حال حكمه عليهم بكونهم شهودًا إلا بكونهم عدولاً، فوجب أن يكون المراد في الوسط العدالة. ورابعها: أن أعدل بقاع الشيء وسطه، لأن حكمه مع سائر أطرافه على سواء وعلى اعتدال، والأطراف يتسارع إليها الخلل والفساد والأوساط محمية محوطة فلما صح ذلك في الوسط صار كأنه عبارة عن المعتدل الذي لا يميل إلى جهة دون جهة.

القول الثاني: أن الوسط من كل شيء خياره قالوا: وهذا التفسير أولى من الأول لوجوه: الأول: أن لفظ الوسط يستعمل في الجمادات قال صاحب (الكشاف): اكتريت جملاً من أعرابي بمكة للحج فقال: أعطى من سطا تهنة أراد من خيار الدنانير ووصف العدالة لا يوجد في الجمادات فكان هذا التفسير أولى. الثاني: أنه مطابق لقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

القول الثالث: أن الرجل إذا قال: فلان أوسطنا نسبًا فالمعنى أنه أكثر فضلاً وهذا وسط فيهم كواسطة القلادة، وأصل هذا أن الاتباع يتحوشون الرئيس فهو في وسطهم وهم حوله فقيل وسط لهذا المعنى.

القول الرابع: يجوز أن يكونوا وسطًا على معنى أنهم متوسطون في الدين بين المفرط والمفرط والغالي والمقصر في الأشياء لأنهم لم يغلوا كما غلت النصارى فجعلوا ابنًا وإلهًا ولا قصروا كتقصير اليهود في قتل الأنبياء وتبديل الكتب وغير ذلك مما قصروا فيه.

واعلم أن هذه الأقوال متقاربة غير متنافية والله أعلم.

المسألة الثالثة: احتج الأصحاب بهذه الآية على أن فعل العبد مخلوق لله تعالى لأن هذه الآية

---

(١) أورده الغزالي في (الإحياء) (١/ ٨١) وقال العراقي: وأخرجه أبو عبيد في غريب الحديث موقوفًا على علي بن أبي طالب ولم اجده مرفوعًا.

دالة على أن عدالة هذه الأمة وخيريتهم بجعل الله وخلقه وهذا صريح في المذهب، قالت المعتزلة: المراد من هذا الجعل فعل الألطاف التي علم الله تعالى أنه متى فعلها لهذه الأمة اختاروا عندها الصواب في القول والعمل، أجاب الأصحاب عنه من وجوه. **الأول:** أن هذا ترك للظاهر وذلك مما لا يصار إليه إلا عند قيام الدلائل على أنه لا يمكن حمل الآية على ظاهرها، لكنا قد بينا أن الدلائل العقلية الباهرة ليست إلا معنا، أقصى ما للمعتزلة في هذا الباب التمسك بفصل المدح والذم والثواب والعقاب، وقد بينا مرارًا كثيرة أن هذه الطريقة منتقضة على أصولهم بمسألة العلم ومسألة الداعي، والكلام المنقوض لا التفات إليه ألبتة. **الوجه الثاني:** أنه تعالى قال قبل هذه الآية: ﴿يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ١٤٢] وقد بينا دلالة هذه الآية على قولنا في أنه تعالى يخص البعض بالهداية دون البعض، فهذه الآية يجب أن تكون محمولة على ذلك لتكون كل واحدة منهما مؤكدة لمضمون الأخرى. **الوجه الثالث:** أن كل ما في مقدور الله تعالى من الألطاف في حق الكل فقد فعله، وإذا كان كذلك لم يكن لتخصيص المؤمنين بهذا المعنى فائدة. **الوجه الرابع:** وهو أن الله تعالى ذكر ذلك في معرض الامتنان على هذه الأمة وفعل اللطف واجب والواجب لا يجوز ذكره في معرض الامتنان.

المسألة الرابعة: احتج جمهور الأصحاب وجمهور المعتزلة بهذه الآية على أن إجماع الأمة حجة فقالوا: أخبر الله تعالى عن عدالة هذه الأمة وعن خيريتهم فلو أقدموا على شيء من المحظورات لما اتصفوا بالخيرية وإذا ثبت أنهم لا يقدمون على شيء من المحظورات وجب أن يكون قولهم حجة، فإن قيل: الآية متروكة الظاهر، لأن وصف الأمة بالعدالة يقتضي اتصاف كل واحد منهم بها وخلاف ذلك معلوم بالضرورة، فلا بد من حملها على البعض فنحن نحملها على الأئمة المعصومين، سلمنا أنها ليست متروكة الظاهر لكن لا نسلم أن الوسط من كل شيء خياره والوجوه التي ذكرتموها معارضة بوجهين.

الأول: أن عدالة الرجل عبارة عن أداء الواجبات واجتناب المحرمات وهذا من فعل العبد وقد أخبر الله تعالى أنه جعلهم وسطًا فاقتضى ذلك أن كونهم وسطًا من فعل الله تعالى، وذلك يقتضي أن يكون كونهم وسطًا غير كونهم عدولاً وإلا لزم وقوع مقدور واحد بقادرين وهو محال.

الثاني: أن الوسط اسم لما يكون متوسطًا بين شيئين، فجعله حقيقة في العدالة والخيرية يقتضي الاشتراك وهو خلاف الأصل، سلمنا اتصافهم بالخيرية ولكن لم لا يكفي في حصول هذا الوصف الاجتناب عن الكبائر فقط، وإذا كان كذلك احتمل أن الذي اجمعوا عليه وإن كان خطأ لكنه من الصغائر فلا يقدح ذلك في خيريتهم، ومما يؤكد هذا الاحتمال أنه تعالى حكم بكونهم عدولاً ليكونوا شهداء على الناس وفعل الصغائر لا يمنع الشهادة، سلمنا اجتنابهم عن الصغائر والكبائر ولكن الله تعالى بين أن اتصافهم بذلك إنما كان لكونهم شهداء على الناس ومعلوم أن

هذه الشهادة إنما تتحقق في الآخرة فيلزم وجوب تحقق عدالتهم هناك لأن عدالة الشهود إنما تعتبر حالة الأداء لا حالة التحمل، وذلك لا نزاع فيه، لأن الأمة تصير معصومة في الآخرة فلم قلت إنهم في الدنيا كذلك؟ سلمنا وجوب كونهم عدولاً في الدنيا لكن المخاطبين بهذا الخطاب هم الذين كانوا موجودين عند نزول هذه الآية لأن الخطاب مع من لم يوجد محال وإذا كان كذلك فهذه الآية تقتضي عدالة أولئك الذين كانوا موجودين في ذلك الوقت ولا تقتضي عدالة غيرهم، فهذه الآية تدل على أن إجماع أولئك حق فيجب أن لا نتمسك بالإجماع إلا إذا علمنا حصول قول كل أولئك فيه لكن ذلك لا يمكن إلا إذا علمنا كل واحد من أولئك الأقوام بأعيانهم وعلمنا بقاء كل واحد منهم إلى ما بعد وفاة محمد ﷺ وعلمنا حصول أقوالهم بأسرهم في ذلك الإجماع ولما كان ذلك كالمتعذر امتنع التمسك بالإجماع.

والجواب عن قوله الآية متروكة الظاهر، قلنا: لا نسلم فإن قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ يقتضي أنه تعالى جعل كل واحد منهم عند اجتماعه مع غيره بهذه الصفة، وعندنا أنهم في كل أمر اجتمعوا عليه فإن كل واحد منهم يكون عدلاً في ذلك الأمر، بل إذا اختلفوا فعند ذلك قد يفعلون القبيح، وإنما قلنا: إن هذا خطاب معهم حال الاجتماع، لأن قوله: ﴿جَعَلْنَٰكُمْ﴾ خطاب لمجموعهم لا لكل واحد منهم وحده، على أنا وإن سلمنا أن هذا يقتضي كون كل واحد منهم عدلاً لكنا نقول ترك العمل به في حق البعض لدليل قام عليه فوجب أن يبقى معمولاً به في حق الباقي وهذا معنى ما قال العلماء: ليس المراد من الآية أن كلهم كذلك، بل المراد أنه لا بد وأن يوجد فيما بينهم من يكون بهذه الصفة، فإذا كنا لا نعلم بأعيانهم افتقرنا إلى اجتماع جماعتهم على القول والفعل، لكي يدخل المعتبرون في جملتهم، مثاله: أن الرسول عليه الصلاة والسلام إذا قال: إن واحدًا من أولاد فلان لا بد وأن يكون مصيبًا في الرأي والتدبير فإذا لم نعلمه بعينه ووجدنا أولاده مجتمعين على رأي علمناه حقًا لأنه لا بد وأن يوجد فيهم ذلك المحق، فأما إذا اجتمعوا سوى الواحد على رأي لم نحكم بكونه حقًا لتجويز أن يكون الصواب مع ذلك الواحد الذي خالف، ولهذا قال كثير من العلماء: إنا لو ميزنا في الأمة من كان مصيبًا عمن كان مخطئًا كانت الحجة قائمة في قول المصيب ولم نعتبر ألبتة بقول المخطئ قوله: لو كان المراد من كونهم وسطًا هو المراد من عدالتهم، لزم أن يكون فعل العبد خلقًا لله تعالى، قلنا: هذا مذهبنا على ما تقدم بيانه، قوله: لم قلتم أن إخبار الله تعالى عن عدالتهم وخيريتهم يقتضي اجتنابهم عن الصغائر؟ قلنا: خبر الله تعالى صدق، والخبر الصدق يقتضي حصول المخبر عنه، وفعل الصغيرة ليس بخير، فالجمع بينهما متناقض، ولقائل أن يقول: الإخبار عن الشخص بأنه خير أعم من الإخبار عنه بأنه خير في جميع الأمور، أو في بعض الأمور، ولذلك فإنه يصح تقسيمه إلى هذين القسمين فيقال: الخير إما أن يكون خيرًا في بعض الأمور دون البعض أو في كل الأمور، ومورد التقسيم مشترك بين القسمين، فمن كان خيرًا من بعض الوجوه دون البعض،

يصدق عليه أنه خير، فإذن إخبار الله تعالى عن خيرية الأمة لا يقتضي إخباره تعالى عن خيريتهم في كل الأمور، فثبت أن هذا لا ينافي إقدامهم على الكبائر فضلاً عن الصغائر، وكنا قد نصرنا هذه الدلالة في أصول الفقه إلا أن هذا السؤال وارد عليها، أما السؤال الآخر فقد أجيب عنه بأن قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ خطاب لجميع الأمة أولها وآخرها، من كان منهم موجودًا وقت نزول هذه الآية ومن جاء بعدهم إلى قيام الساعة، كما أن قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ﴾ [البقرة: ١٧٨]، ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣] يتناول الكل، ولا يختص بالموجودين في ذلك الوقت، وكذلك سائر تكاليف الله تعالى وأوامره وزواجره خطاب لجميع الأمة.

فإن قيل: لو كان الأمر كذلك لكان هذا خطابًا لجميع من يوجد إلى قيام الساعة، فإنما حكم لجماعتهم بالعدالة فمن أين حكمت لأهل كل عصر بالعدالة حتى جعلتهم حجة على من بعدهم؟

قلنا: لأنه تعالى لما جعلهم شهداء على الناس، فلو اعتبرنا أول الأمة وآخرها بمجموعها في كونها حجة على غيرها لزالت الفائدة إذ لم يبق بعد انقضائها من تكون الأمة حجة عليه، فعلمنا أن المراد به أهل كل عصر، ويجوز تسمية أهل العصر الواحد بالأمة، فإن الأمة اسم للجماعة التي تؤم جهة واحدة، ولا شك أن أهل كل عصر كذلك، ولأنه تعالى قال: ﴿أُمَّةً وَسَطًا﴾ فعبر عنهم بلفظ النكرة ولا شك أن هذا يتناول أهل كل عصر.

المسألة الخامسة: اختلف الناس في أن الشهادة المذكورة في قوله تعالى: ﴿لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ تحصل في الآخرة أو في الدنيا. فالقول الأول: إنها تقع في الآخرة، والذاهبون إلى هذا القول لهم وجهان: الأول: وهو الذي عليه الأكثرون: أن هذه الأمة تشهد للأنبياء على أممهم الذين يكذبونهم، روي أن الأمم يجحدون تبليغ الأنبياء، فيطالب الله تعالى الأنبياء بالبينة على أنهم قد بلغوا وهو أعلم، فيؤتى بأمة محمد ﷺ فيشهدون فتقول الأمم: من أين عرفتم فيقولون: علمنا ذلك بإخبار الله تعالى في كتابه الناطق على لسان نبيه الصادق، فيؤتى بمحمد عليه الصلاة والسلام، فيسأل عن حال أمته فيزكيهم ويشهد بعدالتهم وذلك قوله: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍۭ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ شَهِيدًا﴾ [النساء: ٤١] وقد طعن القاضي في هذه الرواية من وجوه:

أولها: أن مدار هذه الرواية عن أن الأمم يكذبون أنبياءهم، وهذا بناء على أن أهل القيامة قد يكذبون، وهذا باطل عند القاضي، إلا أنا سنتكلم على هذه المسألة في سورة الأنعام في تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَمْ تَكُن فِتْنَتُهُمْ إِلَّآ أَن قَالُوا۟ وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ۝٢٣ ٱنظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [الأنعام: ٢٣، ٢٤].

وثانيها: أن شهادة الأمة وشهادة الرسول مستندة في الآخرة إلى شهادة الله تعالى على صدق الأنبياء، وإذا كان كذلك فلم لم يشهد الله تعالى لهم بذلك ابتداء؟ وجوابه: الحكمة في ذلك تمييز أمة محمد ﷺ في الفضل عن سائر الأمم بالمبادرة إلى تصديق الله تعالى وتصديق جميع

الأنبياء، والإيمان بهم جميعًا، فهم بالنسبة إلى سائر الأمم كالعدل بالنسبة إلى الفاسق، فلذلك يقبل الله شهادتهم على سائر الأمم ولا يقبل شهادة الأمم عليهم إظهارًا لعدالتهم وكشفًا عن فضيلتهم ومنقبتهم.

وثالثها: أن مثل هذه الأخبار لا تسمى شهادة وهذا ضعيف لقوله عليه الصلاة والسلام: «**إذا عَلِمْتَ مِثْلَ الشَّمْس فاشْهَدْ**»[1] والشيء الذي أخبر الله تعالى عنه فهو معلوم مثل الشمس فوجب جواز الشهادة عليه.

الوجه الثاني: قالوا معنى الآية: لتشهدوا على الناس بأعمالهم التي خالفوا الحق فيها قال ابن زيد: الأشهاد أربعة: أولها: الملائكة الموكلون بإثبات أعمال العباد. قال تعالى: ﴿وَجَآءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّعَهَا سَآئِقٌ وَشَهِيدٌ﴾ [ق: ٢١] وقال: ﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق: ١٨] وقال: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَٰفِظِينَ ۝ كِرَامًا كَٰتِبِينَ ۝ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾ [الإنفطار: ١٠- ١٢]. وثانيها: شهادة الأنبياء وهو المراد بقوله حاكيًا عن عيسى عليه السلام: ﴿وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [المائدة: ١١٧] وقال في حق محمد ﷺ وأمته في هذه الآية: ﴿لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣] وقال: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ شَهِيدًا﴾ [النساء: ٤١]. وثالثها: شهادة أمة محمد خاصة. قال تعالى: ﴿وَجِاْيٓءَ بِٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلشُّهَدَآءِ﴾ [الزمر: ٦٩] وقال تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَقُومُ ٱلْأَشْهَٰدُ﴾ [غافر: ٥١]. ورابعها: شهادة الجوارح وهي بمنزلة الإقرار بل أعجب منه قال تعالى: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ﴾ [النور: ٢٤] الآية، وقال: ﴿ٱلْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰٓ أَفْوَٰهِهِمْ﴾ [يس: ٦٥] الآية.

القول الثاني: أن أداء هذه الشهادة إنما يكون في الدنيا وتقريره أن الشهادة والمشاهدة والشهود هو الرؤية يقال: شاهدت كذا إذا رأيته وأبصرته، ولما كان بين الإبصار بالعين وبين المعرفة بالقلب مناسبة شديدة لا جرم قد تسمى المعرفة التي في القلب: مشاهدة وشهودًا، والعارف بالشيء: شاهدًا ومشاهدًا، ثم سميت الدلالة على الشيء: شاهدًا على الشيء لأنها هي التي بها صار الشاهد شاهدًا، ولما كان المخبر عن الشيء والمبين لحاله جاريًا مجرى الدليل على ذلك سمي ذلك المخبر أيضًا شاهدًا، ثم اختص هذا اللفظ في عرف الشرع بمن يخبر عن حقوق الناس بألفاظ مخصوصة على جهات مخصوصة، إذا عرفت هذا فنقول: إن كل من عرف حال شيء وكشف عنه كان شاهدًا عليه والله تعالى وصف هذه الأمة بالشهادة، فهذه الشهادة إما أن تكون في الآخرة أو في الدنيا لا جائز أن تكون في الآخرة، لأن الله تعالى جعلهم عدولاً في الدنيا لأجل أن يكونوا شهداء وذلك يقتضي أن يكونوا شهداء في الدنيا، إنما قلنا: إنه تعالى

---

(١) إسناده ضعيف: رواه العقيلي في (الضعفاء) (٤/ ٦٩) حديث رقم (١٦٢٤)، من طريق محمد بن سليمان بن مشمول وقال يتكلم فيه الحميدي وساق الحديث من طريقه وأورده الزيلعي في (نصب الراية) (٤/ ٨٢) وقال: وفي إسناده محمد بن سليمان بن مشمول.

جعلهم عدولاً في الدنيا لأنه تعالى قال: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً﴾ وهذا إخبار عن الماضي فلا أقل من حصوله في الحال، وإنما قلنا: إن ذلك يقتضي صيرورتهم شهودًا في الدنيا لأنه تعالى قال: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ رتب كونهم شهداء على صيرورتهم وسطًا ترتيب الجزاء على الشرط، فإذا حصل وصف كونهم وسطًا في الدنيا وجب أن يحصل وصف كونهم شهداء في الدنيا، فإن قيل: تحمل الشهادة لا يحصل إلا في الدنيا، ومتحمل الشهادة قد يسمى شاهدًا وإن كان الأداء لا يحصل إلا في القيامة قلنا: الشهادة المعتبرة في الآية لا التحمل، بدليل أنه تعالى اعتبر العدالة في هذه الشهادة والشهادة التي يعتبر فيها العدالة، هي الأداء لا التحمل، فثبت أن الآية تقتضي كون الأمة مؤدين للشهادة في دار الدنيا، وذلك يقتضي أن يكون مجموع الأمة إذا أخبروا عن شيء أن يكون قولهم حجة ولا معنى لقولنا الإجماع حجة إلا هذا، فثبت أن الآية تدل على أن الإجماع حجة من هذا الوجه أيضًا، واعلم أن الدليل الذي ذكرناه على صحة هذا القول لا يبطل القولين الأولين لأنا بينا بهذه الدلالة أن الأمة لا بد وأن يكونوا شهودًا في الدنيا وهذا لا ينافي كونهم شهودًا في القيامة أيضًا على الوجه الذي وردت الأخبار به، فالحاصل أن قوله تعالى: ﴿لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ إشارة إلى أن قولهم عند الإجماع حجة من حيث إن قولهم: عند الإجماع يبين للناس الحق، ويؤكد ذلك قوله تعالى: ﴿وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ يعني مؤديًا ومبينًا، ثم لا يمتنع أن تحصل مع ذلك لهم الشهادة في الآخرة فيجري الواقع منهم في الدنيا مجرى التحمل لأنهم إذا أثبتوا الحق عرفوا عنده من القابل ومن الراد، ثم يشهدون بذلك يوم القيامة كما أن الشاهد على العقود يعرف ما الذي تم وما الذي لم يتم ثم يشهد بذلك عند الحاكم.

المسألة السادسة: دلت الآية على أن من ظهر كفره وفسقه نحو المشبهة والخوارج والروافض فإنه لا يعتد به في الإجماع لأن الله تعالى إنما جعل الشهداء من وصفهم بالعدالة والخيرية، ولا يختلف في ذلك الحكم من فَسَق أو كَفَر بقول أو فعل، ومن كفر برد النص أو كفر بالتأويل.

المسألة السابعة: إنما قال: ﴿شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ ولم يقل: شهداء للناس؛ لأن قولهم يقتضي التكليف إما بقول وإما بفعل وذلك عليه لا له في الحال. فإن قيل: لم أخرت صلة الشهادة أولاً وقدمت آخرًا؟ قلنا: لأن الغرض في الأول إثبات شهادتهم على الأمم وفي الآخر الاختصاص بكون الرسول شهيدًا عليهم.

قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ۚ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ۗ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤٣﴾﴾

اعلم أن قوله: ﴿وَمَا جَعَلْنَا﴾ معناه ما شرعنا وما حكمنا كقوله: ﴿مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٍ﴾ [المائدة:

١٠٣] أي ما شرعها ولا جعلها دينًا، وقوله: ﴿كُنتَ عَلَيْهَآ﴾ أي كنت معتقدًا لاستقبالها، كقول القائل: كان لفلان على فلان دين، وقوله: ﴿ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ﴾ ليس بصفة للقبلة، إنما هو ثاني مفعولي جعل يريد: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ﴾ الجهة التي كنت عليها. ثم هاهنا وجهان: الأول: أن يكون هذا الكلام بيانًا للحكمة في جعل القبلة، وذلك لأنه عليه الصلاة والسلام كان يصلي بمكة إلى الكعبة ثم أمر بالصلاة إلى بيت المقدس بعد الهجرة تأليفًا لليهود، ثم حول إلى الكعبة فنقول: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ﴾ الجهة: ﴿ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ﴾ أولاً: يعني وما رددناك إليها إلا امتحانًا للناس وابتلاء. الثاني: يجوز أن يكون قوله: ﴿ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ﴾ لسانًا للحكمة في جعل بيت المقدس قبلة يعني إن أصل أمرك أن تستقبل الكعبة وأن استقبالك بيت المقدس كان أمرًا عارضًا لغرض وإنما جعلنا القبلة الجهة التي كنت عليها قبل وقتك هذا، وهي بيت المقدس، لنمتحن الناس وننظر من يتبع الرسول ومن لا يتبعه وينفر عنه. وهاهنا وجه ثالث ذكره أبو مسلم فقال: لولا الروايات لم تدل الآية على قبلة من قبل كان الرسول عليه الصلاة والسلام عليها، لأنه قد يقال: ﴿كُنتَ﴾ بمعنى صرت كقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾[آل عمران: ١١٠] وقد يقال: كان في معنى لم يزل كقوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾[النساء: ١٥٨] فلا يمتنع أن يراد بقوله: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ﴾ أي التي لم تزل عليها وهي الكعبة إلا كذا وكذا.

أما قوله: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: اللام في قوله: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ لام الغرض والكلام في أنه هل يصح الغرض على الله أو لا يصح، وبتقدير أن لا يصح فكيف تأويل هذا الكلام فقد تقدم.

المسألة الثانية: وما جعلنا كذا وكذا إلا لنعلم كذا يوهم أن العلم بذلك الشيء لم يكن حاصلاً فهو فعل ذلك الفعل ليحصل له ذلك العلم وهذا يقتضي أن الله تعالى لم يعلم تلك الأشياء قبل وقوعها، ونظيره في الإشكال قوله: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ﴾[محمد: ٣١] وقوله: ﴿ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾[الأنفال: ٦٦] وقوله: ﴿لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾[طه: ٤٤] وقوله: ﴿فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا﴾[العنكبوت: ٣]. وقوله: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا مِنكُمْ وَيَعْلَمَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾[آل عمران: ١٤٢] وقوله: ﴿وَمَا كَانَ لَهُۥ عَلَيْهِم مِّن سُلْطَٰنٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يُؤْمِنُ بِٱلْـَٔاخِرَةِ﴾[سبأ: ٢١] والكلام في هذه المسألة أمر مستقصى في قوله: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ﴾ والمفسرون أجابوا عنه من وجوه:

أحدها: أن قوله: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ معناه إلا ليعلم حزبنا من النبيين والمؤمنين كما يقول الملك: فتحنا البلدة الفلانية بمعنى: فتحها أولياؤنا، ومنه يقال: فتح عمر السواد، ومنه قول عليه الصلاة والسلام فيما يحكيه عن ربه: «اسْتَقْرَضْتُ عَبْدِي فَلَمْ يُقْرِضْنِي، وَشَتَمَنِي وَلَمْ يَكُنْ يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَشْتُمَنِي، يَقُولُ: وَادَهْرَاهُ، وَأَنَا الدَّهْرُ» وفي الحديث: «مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًّا فَقَدْ أَهَانَنِي».

وثانيها: معناه ليحصل المعدوم فيصير موجودًا، فقوله: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ معناه: إلا لنعلمه

موجودًا. فإن قيل: فهذا يقتضي حدوث العلم. قلنا: اختلفوا في أن العلم بأن الشيء سيوجد هل هو علم بوجوده إذا وجد الخلاف فيه مشهور.

وثالثها: إلا لنميز هؤلاء من هؤلاء بانكشاف ما في قلوبهم من الإخلاص والنفاق، فيعلم المؤمنون من يوالون منهم ومن يعادون، فسمي التمييز علمًا، لأنه أحد فوائد العلم وثمراته.

ورابعها: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ معناه: إلا لنرى، ومجاز هذا أن العرب تضع العلم مكان الرؤية، والرؤية مكان العلم كقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ﴾ [الفجر: ٦] [الفيل: ١] [إبراهيم: ١٩] ورأيت، وعلمت، وشهدت، ألفاظ متعاقبة.

وخامسها: ما ذهب إليه الفراء: وهو أن حدوث العلم في هذه الآية راجع إلى المخاطبين، ومثاله أن جاهلاً وعاقلاً اجتمعا، فيقول الجاهل: الحطب يحرق النار، ويقول العاقل: بل النار تحرق الحطب، وسنجمع بينهما لنعلم أيهما يحرق صاحبه معناه: لنعلم أينا الجاهل، فكذلك قوله: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ إلا لتعلموا والغرض من هذا الجنس من الكلام: الاستمالة والرفق في الخطاب، كقوله: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى﴾ [سبأ: ٢٤] فأضاف الكلام الموهم للشك إلى نفسه ترقيقًا للخطاب ورفقًا بالمخاطب، فكذا قوله: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾.

وسادسها: نعاملكم معاملة المختبر الذي كأنه لا يعلم، إذ العدل يوجب ذلك.

وسابعها: أن العلم صلة زائدة، فقوله؛ ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِۚ﴾ معناه: إلا ليحصل اتباع المتبعين، وانقلاب المنقلبين، ونظيره قولك في الشيء الذي تنفيه عن نفسك: ما علم الله هذا مني أي ما كان هذا مني، والمعنى: أنه لو كان لعلمه الله.

المسألة الثالثة: اختلفوا في أن هذه المحنة حصلت بسبب تعيين القبلة أو بسبب تحويلها، فمن الناس من قال: إنما حصلت بسبب تعيين القبلة لأنه عليه الصلاة والسلام كان يصلي إلى الكعبة، فلما جاء المدينة صلى إلى بيت المقدس، فشق ذلك على العرب من حيث إنه ترك قبلتهم، ثم إنه لما حوله مرة أخرى إلى الكعبة شق ذلك على اليهود من حيث إنه ترك قبلتهم، وأما الأكثرون من أهل التحقيق قالوا: هذه المحنة إنما حصلت بسبب التحويل فإنهم قالوا: إن محمدًا ﷺ لو كان على يقين من أمره لما تغير رأيه، روى القفال عن ابن جريج أنه قال: بلغني أنه رجع ناس ممن أسلم، وقالوا مرة هاهنا ومرة هاهنا، وقال السدي: لما توجه النبي عليه الصلاة والسلام نحو المسجد الحرام اختلف الناس فقال المنافقون: ما بالهم كانوا على قبلة ثم تركوها، وقال المسلمون: لسنا نعلم حال إخواننا الذين ماتوا وهم يصلون نحو بيت المقدس، وقال آخرون: اشتاق إلى بلد أبيه ومولده، وقال المشركون: تحير في دينه، واعلم أن هذا القول الأخير أولى لأن الشبهة في أمر النسخ أعظم من الشبهة الحاصلة بسبب تعيين القبلة، وقد وصفها الله تعالى بالكبيرة فقال: ﴿وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۗ﴾ فكان حمله عليه أولى.

المسألة الرابعة: قوله: ﴿مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾ استعارة ومعناه: من يكفر بالله ورسوله، ووجه الاستعارة أن المنقلب على عقبيه قد ترك ما بين يديه وأدبر عنه، فلما تركوا الإيمان والدلائل صاروا بمنزلة المدبر عما بين يديه فوصفوا بذلك كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَدْبَرَ وَٱسْتَكْبَرَ﴾ [المدثر: ٢٣] وكما قال: ﴿كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [طه: ٤٨] وكل ذلك تشبيه.

أما قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَتْ﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: (إن) المكسورة الخفيفة، معناها على أربعة أوجه: جزاء، ومخففة من الثقيلة، وجحد، وزائدة، أما الجزاء فهي تفيد ربط إحدى الجملتين بالأخرى فالمستلزم هو الشرط واللازم هو الجزاء كقولك: إن جئتني أكرمتك، وأما الثانية: وهي المخففة من الثقيلة فهي تفيد توكيد المعنى في الجملة بمنزلة (إنَّ) المشددة كقولك: إن زيدًا لقائم، قال الله تعالى: ﴿إِن كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ﴾ [الطارق: ٤] وقال: ﴿إِن كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولًا﴾ [الإسراء: ١٠٨] ومثله في القرآن كثير، والغرض في تخفيفها إيلاؤها ما لم يجز أن يليها من الفعل، وإنما لزمت اللام هذه المخففة للعوض عما حذف منها، والفرق بينها وبين التي للجحد في قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْكَٰفِرُونَ إِلَّا فِى غُرُورٍ﴾ [الملك: ٢٠] وقوله: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ﴾ [الأحقاف: ٩] إذ كانت كل واحدة منهما يليها الاسم والفعل جميعًا كما وصفنا، وأما الثالثة: وهي التي للجحد، كقوله: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧] وقال: ﴿إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ [الأنعام: ١٤٨] وقال: ﴿وَلَئِن زَالَتَآ إِنْ أَمْسَكَهُمَا﴾ [فاطر: ٤١] أي ما يمسكهما، وأما الرابعة وهي الزائدة فكقولك: ما إن رأيت زيدًا.

إذا عرفت هذا فنقول: (إن) في قوله: ﴿وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً﴾ [البقرة: ١٤٣] هي المخففة التي تلزمها اللام، والغرض منها توكيد المعنى في الجملة.

المسألة الثانية: الضمير في قوله: ﴿كَانَتْ﴾ إلى أي شيء يعود؟ فيه وجهان:

الأول: أنه يعود إلى القبلة لأنه لا بد له من مذكور سابق وما ذاك إلا القبلة في قوله: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ﴾ [البقرة: ١٤٣].

الثاني: أنه عائد إلى ما دل عليه الكلام السابق وهي مفارقة القبلة، والتأنيث للتولية لأنه قال: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ﴾ [البقرة: ١٤٣] ثم قال عطفًا على هذا: ﴿وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً﴾ أي وإن كانت التولية لأن قوله: ﴿مَا وَلَّىٰهُمْ﴾ يدل على التولية كما قيل في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ﴾ [الأنعام: ١٢١] ويحتمل أن يكون المعنى: وإن كانت هذه الفعلة، نظيره قوله: فبها ونعمت، واعلم أن هذا البحث متفرع على المسألة التي قدمناها وهي أن الامتحان والابتلاء حصل بنفس القبلة، أو بتحويل القبلة، وقد بينا أن الثاني أولى لأن الإشكال الحاصل بسبب النسخ أقوى من الإشكال الحاصل بسبب تلك الجهات، ولهذا وصفه الله تعالى بالكبيرة في قوله: ﴿وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً﴾.

أما قوله تعالى: ﴿لَكَبِيرَةً﴾ فالمعنى: لثقيلة شاقة مستنكرة كقوله: ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ

أَفْوَٰهِهِمْۚ﴾ [الكهف: ٥] أي: عظمت الفرية بذلك، وقال الله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَكَ هَٰذَا بُهْتَٰنٌ عَظِيمٌ﴾ [النور: ١٦] وقال: ﴿إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ عِندَ ٱللَّهِ عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٣] ثم إنا إن قلنا: الامتحان وقع بنفس القبلة، قلنا: إن تركها ثقيل عليهم، لأن ذلك يقتضي ترك الألف والعادة، والإعراض عن طريقة الآباء والأسلاف، وإن قلنا: الامتحان وقع بتحريف القبلة قلنا: إنها لثقيلة من حيث إن الإنسان لا يمكنه أن يعرف أن ذلك حق إلا بعد أن عرف مسألة النسخ وتخلص عما فيها من السؤالات، وذلك أمر ثقيل صعب إلا على من هداه الله تعالى حتى عرف أنه لا يستنكر نقل القبلة من جهة إلى جهة كما لا يستنكر نقله إياهم من حال إلى حال في الصحة والسقم والغنى والفقر، فمن اهتدى لهذا النظر ازداد بصره، ومن سفه واتبع الهوى وظواهر الأمور ثقلت عليه هذه المسألة.

أما قوله: ﴿إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۗ﴾ فاحتج الأصحاب بهذه الآية في مسألة خلق الأعمال فقالوا: المراد من الهداية إما الدعوة أو وضع الدلالة أو خلق المعرفة، والوجهان الأولان هاهنا باطلان، وذلك لأنه تعالى حكم بكونها ثقيلة على الكل إلا على الذين هدى الله فوجب أن يقال: إن الذي هداه الله لا يثقل ذلك عليه، والهداية بمعنى الدعوة، ووضع الدلائل عامة في حق الكل، فوجب أن لا يثقل ذلك على أحد من الكفار، فلما ثقل عليهم علمنا أن المراد من الهداية هاهنا خلق المعرفة والعلم وهو المطلوب، قالت المعتزلة: الجواب عنه من ثلاثة أوجه، أحدها: أن الله تعالى ذكرهم على طريق المدح فخصهم بذلك. وثانيها: أراد به الاهتداء. وثالثها: أنهم الذين انتفعوا بهدى الله فغيرهم كأنه لم يعتد بهم.

والجواب عن الكل: أنه ترك للظاهر فيكون على خلاف الأصل والله أعلم.

أما قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْۚ﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: أن رجالاً من المسلمين كأبي أمامة، وسعد بن زرارة، والبراء بن عازب، والبراء بن معرور، وغيرهم ماتوا على القبلة الأولى فقال عشائرهم: يا رسول الله توفي إخواننا على القبلة الأولى فكيف حالهم؟ فأنزل الله تعالى هذه الآية.

واعلم أنه لا بد من هذا السبب، وإلا لم يتصل بعض الكلام ببعض، ووجه تقرير الإشكال أن الذين لم يجوزوا النسخ إلا مع البداء يقولون: إنه لما تغير الحكم وجب أن يكون الحكم مفسدة وباطلاً فوقع في قلبهم بناء على هذا السؤال أن تلك الصلوات التي أتوا بها متوجهين إلى بيت المقدس كانت ضائعة، ثم إن الله تعالى أجاب عن هذا الإشكال وبين أن النسخ نقل من مصلحة إلى مصلحة ومن تكليف إلى تكليف، والأول كالثاني في أن القائم به متمسك بالدين، وأن من هذا حاله فإنه لا يضيع أجره ونظيره: ما سألوا بعد تحريم الخمر عمن مات وكان يشربها، فأنزل الله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ﴾ [المائدة: ٩٣] فعرفهم الله تعالى أنه لا جناح عليهم فيما مضى لما كان ذلك بإباحة الله تعالى.

فإن قيل: إذا كان ذلك الشك إنما تولد من تجويز البداء على الله تعالى فكيف يليق ذلك بالصحابة؟

قلنا: الجواب عنه من وجوه. أحدها: أن ذلك الشك وقع لمنافق فذكر الله تعالى ذلك ليذكره المسلمون جوابًا لسؤال ذلك المنافق. وثانيها: لعلهم اعتقدوا أن الصلاة إلى الكعبة أفضل فقالوا: ليت إخواننا ممن مات أدرك ذلك، فذكر الله تعالى هذا الكلام جوابًا عن ذلك. وثالثها: لعله تعالى ذكر هذا الكلام ليكون دافعًا لذلك السؤال لو خطر ببالهم.

القول الثاني: وهو قول ابن زيد أن الله تعالى إذا علم أن الصلاح في نقلكم من بيت المقدس إلى الكعبة فلو أقركم على الصلاة إلى بيت المقدس كان ذلك إضاعة منه لصلاتكم لأنها تكون على هذا التقدير خالية عن المصالح فتكون ضائعة والله تعالى لا يفعل ذلك.

القول الثالث: أنه تعالى لما ذكر ما عليهم من المشقة في هذا التحويل عقبه بذكر ما لهم عنده من الثواب وأنه لا يضيع ما عملوه وهذا قول الحسن.

القول الرابع: كأنه تعالى قال: وفقتكم لقبول هذا التكليف لئلا يضيع إيمانكم فإنهم لو ردوا هذا التكليف لكفروا ولو كفروا لضاع إيمانهم فقال: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْۚ﴾ فلا جرم وفقكم لقبول هذا التكليف وأعانكم عليه.

المسألة الثانية: اختلفوا في أن قوله: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْۚ﴾ خطاب مع من؟ على قولين: الأول: أنه مع المؤمنين، وذكر القفال على هذا القول وجوهًا أربعة. الأول: أن الله خاطب به المؤمنين الذين كانوا موجودين حينئذ، وذلك جواب عما سألوه من قبل. الثاني: أنهم سألوا عمن مات قبل نسخ القبلة فأجابهم الله تعالى بقوله: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْۚ﴾ أي وإذا كان إيمانكم الماضي قبل النسخ لا يضيعه الله فكذلك إيمان من مات قبل النسخ. الثالث: يجوز أن يكون الأحياء قد توهموا أن ذلك لما نسخ بطل، وكان ما يؤتى به بعد النسخ من الصلاة إلى الكعبة كفارة لما سلف واستغنوا عن السؤال عن أمر أنفسهم لهذا الضرب من التأويل فسألوا عن إخوانهم الذين ماتوا ولم يأتوا بما يكفر ما سلف فقيل: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْۚ﴾ والمراد أهل ملتكم كقوله لليهود الحاضرين في زمان محمد ﷺ: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا﴾ [البقرة: ٧٢]، ﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ ٱلْبَحْرَ﴾ [البقرة: ٥٠]. الرابع: يجوز أن يكون السؤال واقعًا عن الأحياء والأموات معًا، فإنهم أشفقوا على ما كان من صلاتهم أن يبطل ثوابهم، وكان الإشفاق واقعًا في الفريقين فقيل: إيمانكم للأحياء والأموات، إذ من شأن العرب إذا أخبروا عن حاضر وغائب أن يغلبوا الخطاب فيقولوا: كنت أنت وفلان الغائب فعلتما والله أعلم.

القول الثاني: قول أبي مسلم، وهو أنه يحتمل أن يكون ذلك خطابًا لأهل الكتاب، والمراد بالإيمان صلاتهم وطاعتهم قبل البعثة ثم نسخ، وإنما اختار أبو مسلم هذا القول لئلا يلزمه وقوع النسخ في شرعنا.

المسألة الثالثة: استدلت المعتزلة بقوله: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾ على أن الإيمان اسم لفعل الطاعات فإنه تعالى أراد بالإيمان هاهنا الصلاة. والجواب: لا نسلم أن المراد من الإيمان هاهنا الصلاة، بل المراد منه التصديق والإقرار فكأنه تعالى قال: إنه لا يضيع تصديقكم بوجوب تلك الصلاة سلمنا أن المراد من الإيمان هاهنا الصلاة ولكن الصلاة أعظم آثار الإيمان وأشرف نتائجه وفوائده فجاز إطلاق اسم الإيمان على الصلاة على سبيل الاستعارة من هذه الجهة.

المسألة الرابعة: قوله: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾ أي لا يضيع ثواب إيمانكم لأن الإيمان قد انقضى وفني وما كان كذلك استحال حفظه وإضاعته إلا أن استحقاق الثواب قائم بعد انقضائه فصح حفظه وإضاعته وهو كقوله تعالى: ﴿أَنِّي لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَـٰمِلٍ مِّنكُم﴾ [آل عمران: ١٩٥].

أما قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: قال القفال رحمه الله: الفرق بين الرأفة والرحمة أن الرأفة مبالغة في رحمة خاصة وهي دفع المكروه وإزالة الضرر كقوله: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ ٱللَّهِ﴾ [النور: ٢] أي لا ترأفوا بهما فترفعوا الجلد عنهما، وأما الرحمة فإنها اسم جامع يدخل فيه ذلك المعنى ويدخل فيه الإفضال والإنعام، وقد سمى الله تعالى المطر رحمة فقال: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يُرْسِلُ ٱلرِّيَـٰحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِۦ﴾ [الأعراف: ٥٧] لأنه إفضال من الله وإنعام، فذكر الله تعالى الرأفة أولاً بمعنى أنه لا يضيع أعمالهم ويخفف المحن عنهم، ثم ذكر الرحمة لتكون أعم وأشمل، ولا تختص رحمته بذلك النوع بل هو رحيم من حيث إنه دافع للمضار التي هي الرأفة وجالب للمنافع معًا.

المسألة الثانية: ذكروا في وجه تعلق هذين الاسمين بما قبلهما وجوهًا: أحدها: أنه تعالى لما أخبر أنه لا يضيع إيمانهم قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحج: ٦٥] والرءوف الرحيم كيف يتصور منه هذه الإضاعة. وثانيها: أنه رءوف رحيم فلذلك ينقلكم من شرع إلى شرع آخر وهو أصلح لكم وأنفع في الدين والدنيا. وثالثها: قال: ﴿وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ﴾ فكأنه تعالى قال: وإنما هداهم الله لأنه رءوف رحيم.

المسألة الثالثة: قرأ أبو عمرو وحمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم: (لَرَؤُفٌ رَّحِيمٌ) مهموزًا غير مشبع على وزن رَعُفٍ، والباقون ﴿لَرَءُوفٌ﴾ مثقلاً مهموزًا مشبعًا على وزن رَعُوفٍ وفيه أربع لغات رئف أيضًا كحزر، ورأف على وزن فعل.

المسألة الرابعة: استدلت المعتزلة بهذه الآية على أنه تعالى لا يخلق الكفر ولا الفساد قالوا لأنه تعالى بين أنه بالناس لرءوف رحيم، والكفار من الناس فوجب أن يكون رءوفًا رحيمًا بهم، وإنما يكون كذلك لو لم يخلق فيهم الكفر الذي يجرهم إلى العقاب الدائم والعذاب السرمدي، ولو لم يكلفهم ما لا يطيقون فإنه تعالى لو كان مع مثل هذا الإضرار رءوفًا رحيمًا فعلى أي طريق يتصور أن لا يكون رءوفًا رحيمًا واعلم أن الكلام عليه قد تقدم مرارًا والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿ قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ ﴿١٤٤﴾ ﴾

اعلم أن قوله: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ﴾ فيه قولان:

القول الأول: وهو المشهور الذي عليه أكثر المفسرين أن ذلك كان لانتظار تحويله من بيت المقدس إلى الكعبة، والقائلون بهذا القول ذكروا وجوهًا:

أحدها: أنه كان يكره التوجه إلى بيت المقدس، ويحب التوجه إلى الكعبة، إلا أنه ما كان يتكلم بذلك فكان يقلب وجهه في السماء لهذا المعنى، روى عن ابن عباس أنه قال: «**يا جبريل وددت أن الله تعالى صرفني عن قبلة اليهود إلى غيرها فقد كرهتها**» فقال له جبريل: «**أنا عبد مثلك فاسأل ربك ذلك**» فجعل رسول الله ﷺ يديم النظر إلى السماء رجاء مجيء جبريل بما سأل فأنزل الله تعالى هذه الآية، وهؤلاء ذكروا في سبب هذه المحنة أمورًا: الأول: أن اليهود كانوا يقولون: إنه يخالفنا ثم إنه يتبع قبلتنا ولولا نحن لم يدر أين يستقبل، فعند ذلك كره أن يتوجه إلى قبلتهم. الثاني: أن الكعبة كانت قبلة إبراهيم. الثالث: أنه عليه السلام كان يقدر أن يصير ذلك سببًا لاستمالة العرب ولدخولهم في الإسلام. الرابع: أنه عليه السلام أحب أن يحصل هذا الشرف للمسجد الذي في بلدته ومنشئه لا في مسجد آخر، واعترض القاضي على هذا الوجه وقال: أنه لا يليق به عليه السلام أن يكره قبلة أمر أن يصلي إليها، وأن يحب أن يحوله ربه عنها إلى قبلة يهواها بطبعه، ويميل إليها بحسب شهوته لأنه عليه السلام علم وعلم أن الصلاح في خلاف الطبع والميل: واعلم أن هذا التأويل قليل التحصيل، لأن المستنكر من الرسول أن يعرض عما أمره الله تعالى به، ويشتغل بما يدعوه طبعه إليه، فأما أن يميل قلبه إلى شيء فيتمنى في قلبه أن يأذن الله له فيه، فذلك مما لا إنكار عليه، لا سيما إذا لم ينطق به، وأي بعد في أن يميل طبع الرسول إلى شيء فيتمنى في قلبه أن يأذن الله له فيه، وهذا مما لا استبعاد فيه بوجه من الوجوه.

الوجه الثاني: أنه عليه السلام قد استأذن جبريل عليه السلام في أن يدعو الله تعالى بذلك فأخبره جبريل بأن الله قد أذن له في هذا الدعاء، وذلك لأن الأنبياء لا يسألون الله تعالى شيئًا إلا بإذن منه لئلا يسألوا ما لا صلاح فيه فلا يجابوا إليه فيفضي ذلك إلى تحقير شأنهم، فلما أذن الله تعالى له في الإجابة علم أنه يستجاب إليه فكان يقلب وجهه في السماء ينتظر مجيء جبريل عليه السلام بالوحي في الإجابة.

الوجه الثالث: قال الحسن: إن جبريل عليه السلام أتى رسول الله ﷺ يخبره أن الله تعالى

سيحول القبلة عن بيت المقدس إلى قبلة أخرى، ولم يبين له إلى أي موضع يحولها، ولم تكن قبلة أحب إلى رسول الله ﷺ من الكعبة فكان رسول الله يقلب وجهه في السماء ينتظر الوحي، لأنه عليه السلام علم أن الله تعالى لا يتركه بغير صلاة، فأتاه جبريل عليه السلام فأمره أن يصلي نحو الكعبة والقائلون بهذا الوجه اختلفوا فمنهم من قال: إنه عليه السلام منع من استقبال بيت المقدس ولم يعين له القبلة، فكان يخاف أن يرد وقت الصلاة ولم تظهر القبلة فتتأخر صلاته فلذلك كان يقلب وجهه عن الأصم، وقال آخرون: بل وعد بذلك وقبلة بيت المقدس باقية بحيث تجوز الصلاة إليها، لكن لأجل الوعد كان يتوقع ذلك، ولأنه كان يرجو عند التحويل عن بيت المقدس إلى الكعبة وجوهًا كثيرة من المصالح الدينية، نحو: رغبة العرب في الإسلام، والمباينة عن اليهود، وتمييز الموافق من المنافق، فلهذا كان يقلب وجهه، وهذا الوجه أولى، وإلا لما كانت القبلة الثانية ناسخة للأولى، بل كانت مبتدأة، والمفسرون أجمعوا على أنها ناسخة للأولى، ولأنه لا يجوز أن يؤمر بالصلاة إلا مع بيان موضع التوجه. الرابع: أن تقلب وجهه في السماء هو الدعاء.

القول الثاني: وهو قول أبي مسلم الأصفهاني، قالوا: لولا الأخبار التي دلت على هذا القول وإلا فلفظ الآية يحتمل وجهًا آخر، وهو أنه يحتمل أنه عليه السلام إنما كان يقلب وجهه في أول مقدمه المدينة، فقد روي أنه عليه السلام كان إذا صلى بمكة جعل الكعبة بينه وبين بيت المقدس، وهذه صلاة إلى الكعبة فلما هاجر لم يعلم أين يتوجه فانتظر أمر الله تعالى حتى نزل قوله: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾.

المسألة الثانية: اختلفوا في صلاته إلى بيت المقدس، فقال قوم: كان بمكة يصلي إلى الكعبة فلما صار إلى المدينة أمر بالتوجه إلى بيت المقدس سبعة عشر شهرًا، وقال قوم: بل كان بمكة يصلي إلى بيت المقدس، إلا أنه يجعل الكعبة بينه وبينها: وقال قوم: بل كان يصلي إلى بيت المقدس فقط وبالمدينة أولاً سبعة عشر شهرًا، ثم أمره الله تعالى بالتوجه إلى الكعبة لما فيه من الصلاح.

المسألة الثالثة: اختلفوا في توجه النبي ﷺ إلى بيت المقدس هل كان فرضًا لا يجوز غيره، أو كان النبي ﷺ مخيرًا في توجهه إليه وإلى غيره، فقال الربيع بن أنس: قد كان مخيرًا في ذلك وقال ابن عباس: كان التوجه إليه فرضًا محققًا بلا تخيير.

واعلم أنه على أي الوجهين كان قد صار منسوخًا، واحتج الذاهبون إلى القول الأول بالقرآن والخبر، أما القرآن فقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] وذلك يقتضي كونه مخيرًا في التوجه إلى أي جهة شاء، وأما الخبر فما روى أبو بكر الرازي في كتاب «أحكام القرآن»: أن نفرًا قصدوا الرسول عليه الصلاة والسلام من المدينة إلى مكة للبيعة قبل الهجرة، وكان فيهم البراء بن معرور، فتوجه بصلاته إلى الكعبة في طريقه، وأبى الآخرون

وقالوا: إنه عليه السلام يتوجه إلى بيت المقدس، فلما قدموا مكة سألوا النبي ﷺ، فقال له: قد كنت على قبلة يعني بيت المقدس لو ثبت عليها أجزأك ولم يأمره باستئناف الصلاة فدل على أنهم قد كانوا مخيرين، واحتج الذاهبون إلى القول الثاني بأنه تعالى قال: ﴿فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا﴾ فدل على أنه عليه السلام ما كان يرتضي القبلة الأولى، فلو كان مخيرًا بينها وبين الكعبة ما كان يتوجه إليها فحيث توجه إليها مع أنه كان ما يرتضيها علمنا أنه ما كان مخيرًا بينها وبين الكعبة.

المسألة الرابعة: المشهور أن التوجه إلى بيت المقدس إنما صار منسوخًا بالأمر بالتوجه إلى الكعبة، ومن الناس من قال: التوجه إلى بيت المقدس صار منسوخًا بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] ثم إن ذلك صار منسوخًا بقوله: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ واحتجوا عليه بالقرآن والأثر، أما القرآن فهو أنه تعالى ذكر أولاً قوله: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ ثم ذكر بعد: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا﴾ [البقرة: ١٤٢] ثم ذكر بعده: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ وهذا الترتيب يقتضي صحة المذهب الذي قلناه بأن التوجه إلى بيت المقدس صار منسوخًا بقوله: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ فلزم أن يكون قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ﴾ متأخرًا في النزول والدرجة عن قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ فحينئذ يكون تقديمه عليه في الترتيب على خلاف الأصل، فثبت ما قلناه، وأما الأثر فما روي عن ابن عباس أن أمر القبلة أول ما نسخ من القرآن، والأمر بالتوجه إلى بيت المقدس غير مذكور في القرآن، إنما المذكور في القرآن: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ فوجب أن يكون قوله: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ ناسخًا لذلك، لا للأمر بالتوجه إلى بيت المقدس.

أما قوله: ﴿فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: ﴿فَلَنُوَلِّيَنَّكَ﴾ فلنعطينك ولنمكننك من استقبالها من قولك وليته كذا، إذا جعلته واليًا له، أو فلنجعلنك تلي سمتها دون سمت بيت المقدس.

المسألة الثانية: قوله: ﴿تَرْضَاهَا﴾ فيه وجوه. أحدها: ترضاها تحبها وتميل إليها، لأن الكعبة كانت أحب إليه من غيرها بحسب ميل الطبع، قال القاضي: هذا لا يجوز فإنه من المحال أن يقول الله تعالى: فلنولينك قبلة يميل طبعك إليها، لأن ذلك يقدح في حكمته تعالى فيما يكلف، ويقدح في حال النبي عليه الصلاة والسلام فيما يريده في حال التكليف، وهذا الاعتراض ضعيف لأن الطعن إنما يتوجه لو قال الله تعالى: إنا حولناك إلى القبلة التي مال طبعك إليها بمجرد ميل طبعك فأما لو قال: إنا حولناك إلى القبلة التي مال طبعك إليها لأجل أن الحكمة والمصلحة وافقت ميل طبعك فأي ضرر يلزم منه وقال عليه الصلاة والسلام: «وَجُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ» فكان طبعه يميل إلى الصلاة مع أن المصلحة كانت موافقة لذلك. وثانيها: ﴿قِبْلَةً تَرْضَاهَا﴾ أي تحبها بسبب اشتمالها على المصالح الدينية. وثالثها: قال الأصم: أي كل جهة وجهك الله إليها

فهي لك رضا لا يجوز أن تسخط، كما فعل من انقلب على عقبيه من العرب الذين كانوا قد أسلموا، فلما تحولت القبلة ارتدوا. ورابعها: ﴿تَرْضَىٰهَا﴾ أي ترضى عاقبتها لأنك تعرف بها من يتبعك للإسلام، فمن يتبعك لغير ذلك من دنيا يصيبها أو مال يكتسبه.

أما قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِۚ﴾

ففيه مسائل:

المسألة الأولى: المراد من الوجه هاهنا جملة بدن الإنسان لأن الواجب على الإنسان أن يستقبل القبلة بجملته لا بوجهه فقط والوجه يذكر ويراد به نفس الشيء لأن الوجه أشرف الأعضاء ولأن بالوجه تميز بعض الناس عن بعض، فلهذا السبب قد يعبر عن كل الذات بالوجه.

المسألة الثانية: قال أهل اللغة: الشطر اسم مشترك يقع على معنيين: أحدهما: النصف يقال: شطرت الشيء أي جعلته نصفين، ويقال في المثل أجلب جلبًا لك شطره أي نصفه. والثاني: نحوه وتلقاءه وجهته، واستشهد الشافعي رضي الله عنه في كتاب (الرسالة) على هذا بأبيات أربعة: قال خفاف بن ندبة:

ألا مَن مُبلغٌ عمرًا رَسولا وما تغني الرسالة شطر عمرو[1]

وقال ساعدة بن جؤية:

أقول لأم زنباع أقيمي صدور العيس شطر بني تميم

وقال لقيط الإيادي:

وقد أظلكم من شطر شعركم هول له ظلم يغشاكم قطعا

وقال آخر:

إن العسير بها داء مخامرها فشطرها بصر العينين مسحور

قال الشافعي رضي الله عنه: يريد تلقاءها بصر العينين مسحور، إذا عرفت هذا فنقول: في الآية قولان:

الأول: وهو قول جمهور المفسرين من الصحابة والتابعين والمتأخرين، واختيار الشافعي رضي الله عنه في كتاب (الرسالة): أن المراد جهة المسجد الحرام وتلقاءه وجانبه، قرأ أبي بن كعب تلقاء المسجد الحرام.

القول الثاني: وهو قول الجبائي واختيار القاضي أن المراد من الشطر هاهنا: وسط المسجد

---

(١) خفاف بن ندبة (... - نحو ٢٠هـ - ... - نحو ٦٤٠م) خفاف بن عمير بن الحارث بن الشريد السلمي، من مضر، أبو خراشة: شاعر فاس، من أغربة العرب. كان أسود اللون (أخذ السواد من أمه ندبة) وعاش زمنا في الجاهلية، وله أخبار مع العباس بن مرداس ودريد بن الصمة. وأدرك الإسلام فأسلم. وشهد فتح مكة وكان معه لواء بني سليم، وشهد حنينا والطائف. وثبت على إسلامه في الردة، ومدح أبا بكر وبقي إلى أيام عمر. (الأعلام للزركلي ٢/ ٣٠٩).

ومنتصفه لأن الشطر هو النصف، والكعبة واقعة من المسجد في النصف من جميع الجوانب، فلما كان الواجب هو التوجه إلى الكعبة، وكانت الكعبة واقعة في نصف المسجد حسن منه تعالى أن يقول: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ يعني النصف من كل جهة، وكأنه عبارة عن بقعة الكعبة، قال القاضي: ويدل على أن المراد ما ذكرنا وجهان:

الأول: أن المصلي خارج المسجد لو وقف بحيث يكون متوجهًا إلى المسجد، ولكن لا يكون متوجهًا إلى منتصف المسجد الذي هو موضع الكعبة لا تصح صلاته.

الثاني: أنا لو فسرنا الشطر بالجانب لم يبق لذكر الشطر مزيد فائدة لأنك إذا قلت: فول وجهك شطر المسجد الحرام فقد حصلت الفائدة المطلوبة، أما لو فسرنا الشطر بما ذكرناه، كان لذكره فائدة زائدة، فإنه لو قيل: فول وجهك المسجد الحرام لا يفهم منه وجوب التوجه إلى منتصفه الذي هو موضع الكعبة، فلما قيل: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ حصلت هذه الفائدة الزائدة، فكان حمل هذا اللفظ على هذا المحمل أولى، فإن قيل: لو حملنا الشطر على الجانب يبقى لذكر الشطر فائدة زائدة، وهي أنه لو قال: فول وجهك المسجد الحرام، لزم تكليف ما لا يطاق، لأن من في أقصى المشرق أو المغرب لا يمكنه أن يولي وجهه المسجد، أما إذا قال: فول وجهك شطر المسجد الحرام، أي جانب المسجد، دخل فيه الحاضرون والغائبون، قلنا: هذه الفائدة مستفادة من قوله: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ فلا يبقى لقوله: شطر المسجد الحرام زيادة فائدة، هذا تقرير هذا الوجه، وفيه إشكال لأنه يصير التقدير: فول وجهك نصف المسجد، وهذا بعيد لأن هذا التكليف لا تعلق له بالنصف، وفرق بين النصف وبين الموضع الذي عليه يقبل التنصيف، والكلام إنما يستقيم لو حمل على الثاني، إلا أن اللفظ لا يدل عليه، وقد اختلفوا في أن المراد من المسجد الحرام أي شيء هو؟ فحكي في كتاب (شرح السنة) عن ابن عباس أنه قال: الْبَيْتُ قِبْلَةٌ لأَهْلِ الْمَسْجِدِ، وَالْمَسْجِدُ قِبْلَةٌ لأَهْلِ الْحَرَمِ، وَالْحَرَمُ قِبْلَةٌ لأَهْلِ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وهذا قول مالك. وقال آخرون: القبلة هي الكعبة، والدليل عليه ما أخرج في الصحيحين عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس، قال: أَخْبَرَنِى أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ، قال: لَمَّا دَخَلَ النبي ﷺ الْبَيْتَ دَعَا فِى نَوَاحِيهِ كُلِّهَا، وَلَمْ يُصَلِّ فِيهِ حَتَّى خَرَجَ مِنْه، فَلَمَّا خَرَجَ رَكَعَ رَكْعَتَيْنِ فِى قِبَلِ الْكَعْبَةِ وَقَالَ: «هَذِهِ الْقِبْلَةُ»، قال القفال: وقد وردت الأخبار الكثيرة في صرف القبلة إلى الكعبة، وفي خبر البراء بن عازب: ثم صرف إلى الكعبة، وكان يحب أن يتوجه إلى الكعبة، وفي خبر ابن عمر في صلاة أهل قباء: فأتاهم آت فقال: إن رسول الله ﷺ حُوِّلَ إِلَى الْكَعْبَةِ وفي رواية ثمامة بن عبد الله بن أنس: جاء منادي رسول الله فنادى: إن القبلة حولت إلى الكعبة وهكذا عامة الروايات، وقال آخرون: بل المراد المسجد الحرام كله، قالوا: لأن الكلام يجب إجراؤه على ظاهر لفظه إلا إذا منع منه مانع، وقال آخرون: المراد من المسجد الحرام الحرم كله والدليل عليه قوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾

[الإسراء: ١] وهو عليه الصلاة والسلام إنما أسري به خارج المسجد، فدل هذا على أن الحرم كله مسمى بالمسجد الحرام.

المسألة الثالثة: قال صاحب التهذيب: الجماعة إذا صلوا في المسجد الحرام يستحب أن يقف الإمام خلف المقام، والقوم يقفون مستديرين بالبيت، فإن كان بعضهم أقرب إلى البيت من الإمام جاز، فلو امتد الصف في المسجد فإنه لا تصح صلاة من خرج عن محاذاة الكعبة، وعند أبي حنيفة تصح، لأن عنده الجهة كافية، وهذا اختيار الشيخ الغزالي رحمه الله في كتاب الإحياء، حجة الشافعي رضي الله عنه: القرآن والخبر والقياس، أما القرآن فهو ظاهر هذه الآية وذلك لأنا دللنا على أن المراد من شطر المسجد الحرام: جانبه، وجانب الشيء هو الذي يكون محاذيًا له وواقعًا في سمته، والدليل عليه أنه إنما يقال: إن زيدًا ولى وجهه إلى جانب عمرو ولو قابل بوجهه وجهه وجعله محاذيًا له، حتى إنه لو كان وجه كل واحد منهما إلى جانب المشرق، إلا أنه لا يكون وجه أحدهما محاذيًا لوجه الآخر، لا يقال: إنه ولى وجهه إلى جانب عمرو فثبت دلالة الآية على أن استقبال عين الكعبة واجب.

وأما الخبر فما روينا أنه عليه الصلاة والسلام لما خرج من الكعبة ركع ركعتين في قِبَل الكعبة وقال: هذه القبلة، وهذه الكلمة تفيد الحصر، فثبت أنه لا قبلة إلا عين الكعبة، وكذلك سائر الأخبار التي رويناها في أن القبلة هي الكعبة، وأما القياس فهو أن مبالغة الرسول ﷺ في تعظيم الكعبة أمر بلغ مبلغ التواتر، والصلاة من أعظم شعائر الدين، وتوقيف صحتها على استقبال عين الكعبة مما يوجب حصول مزيد شرف الكعبة، فوجب أن يكون مشروعًا، ولأن كون الكعبة قبلة أمر معلوم، وكون غيرها قبلة أمر مشكوك، والأولى رعاية الاحتياط في الصلاة فوجب توقيف صحة الصلاة على استقبال الكعبة، واحتج أبو حنيفة بأمور:

الأول: ظاهر هذه الآية، وذلك لأنه تعالى أوجب على المكلف أن يولي وجهه إلى جانبه، فمن ولى وجهه إلى الجانب الذي حصلت الكعبة فيه فقد أتى بما أمر به سواء كان مستقبلاً للكعبة أم لا، فوجب أن يخرج عن العهدة، وأما الخبر فما روى أبو هريرة رضي الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال: «مَا بَيْنَ المَشْرِقِ وَالمَغْرِبِ قِبْلَةٌ»[1] قال أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى: ليس المراد من هذا الحديث أن كل ما يصدق عليه أنه بين مشرق ومغرب فهو قبلة؛ لأن جانب القطب الشمالي يصدق عليه ذلك، وهو بالاتفاق ليس بقبلة، بل المراد أن الشيء الذي هو بين مشرق معين ومغرب معين قبلة، ونحن نحمل ذلك على الذي يكون بين المشرق الشتوي وبين المغرب الصيفي، فإن ذلك قبلة وذلك لأن المشرق الشتوي جنوبي متباعد عن خط الاستواء بمقدار الميل، والمغرب الصيفي شمالي متباعد عن خط الاستواء بمقدار الميل والذي بينهما هو سمت

---

(١) صحيح: أخرجه الترمذي في (سننه) (٢/ ١٧١) حديث رقم (٣٤٢)، وابن ماجه في (سننه) (١/ ٣٢٣) حديث رقم (١٠١١)، كلاهما من طريق أبي سلمة عن أبي هريرة... به.

مكة قالوا: فهذا الحديث بأن يدل على مذهبنا أولى منه بالدلالة على مذهبكم أما فعل الصحابة فمن وجهين: الأول: أن أهل مسجد قباء كانوا في صلاة الصبح بالمدينة مستقبلين لبيت المقدس، مستدبرين للكعبة، لأن المدينة بينهما فقيل لهم: أَلاَ إِنَّ الْقِبْلَةَ قَدْ حُوِّلَتْ إِلَى الْكَعْبَةِ، فاستداروا في أثناء الصلاة من غير طلب دلالة، ولم ينكر النبي ﷺ عليهم، وسمي مسجدهم بذي القبلتين، ومقابلة العين من المدينة إلى مكة لا تعرف إلا بأدلة هندسية يطول النظر فيها فكيف أدركوها على البديهة في أثناء الصلاة وفي ظلمة الليل. الثاني: أن الناس من عهد رسول الله ﷺ بنوا المساجد في جميع بلاد الإسلام، ولم يحضروا قط مهندسًا عند تسوية المحراب، ومقابلة العين لا تدرك إلا بدقيق نظر الهندسة.

وأما القياس فمن وجوه:

الأول: لو كان استقبال عين الكعبة واجبًا إما علمًا أو ظنًا، وجب أن لا تصح صلاة أحد قط، لأنه إذا كان محاذاة الكعبة مقدار نيف وعشرين ذراعًا، فمن المعلوم أن أهل المشرق والمغرب يستحيل أن يقفوا في محاذاة هذا المقدار، بل المعلوم أن الذي يقع منهم في محاذاة هذا القدر القليل قليل بالنسبة إلى كثير، ومعلوم أن العبرة في أحكام الشرع بالغالب، والنادر ملحق به، فوجب أن لا تصح صلاة أحد منهم لا سيما وذلك الذي وقع في محاذاة الكعبة لا يمكنه أن يعرف أنه وقع في محاذاتها، وحيث اجتمعت الأمة على صحة صلاة الكل علمنا أن المحاذاة غير معتبرة فإن قيل: الدائرة وإن كانت عظيمة إلا أن جميع النقط المفروضة عليها تكون محاذية لمركز الدائرة فالصفوف الواقعة في العالم بأسرها كأنها دائرة محيطة بالكعبة، والكعبة كأنها نقطة لتلك الدائرة، إلا أن الدائرة إذا صغرت صغر التقوس والانحناء في جميعها، وإن اتسعت وعظمت لم يظهر التقوس والانحناء في كل واحد من قسميها، بل نرى كل قطعة منها شبيهًا بالخط المستقيم، فلا جرم صحت الجماعة بصف طويل في المشرق والمغرب يزيد طولها على أضعاف البيت، والكل يسمون متوجهين إلى عين الكعبة، قلنا: هب أن الأمر على ما ذكرتموه، ولكن القطعة من الدائرة العظيمة وإن كانت شبيهة بالخط المستقيم في الحس، إلا أنها لا بد وأن تكون منحنية في نفسها، لأنها لو كانت في نفسها مستقيمة، وكذا القول في جميع قطع تلك الدائرة، فحينئذ تكون الدائرة مركبة من خطوط مستقيمة يتصل بعضها ببعض، فيلزم أن تكون الدائرة إما مضلعة أو خطًا مستقيمًا وكل ذلك محال، فعلمنا أن كل قطعة من الدائرة الكبيرة فهي في نفسها منحنية، فالصفوف المتصلة في أطراف العالم إنما يكون كل واحد منهم مستقبلاً لعين الكعبة لو لم تكن تلك الصفوف واقعة على الخط المستقيم، بل إذا حصل فيها ذلك الانحناء القليل إلا أن ذلك الانحناء القليل الذي لا يفي بإدراكه الحس البتة، لا يمكن أن يكون في محل التكليف، وإذا كان كذلك كان كل واحد من هؤلاء الصفوف جاهلاً بأنه هل هو مستقبل لعين الكعبة أم لا فلو كان استقبال عين الكعبة شرطًا لكان حصول هذا الشرط مجهولاً للكل، والشك في حصول

الشرط يقتضي الشك في حصول المشروط، فوجب أن يبقى كل واحد من أهل هذه الصفوف شاكًا في صحة صلاته، وذلك يقتضي أن لا يخرج عن العهدة البتة، وحيث اجتمعت الأمة على أنه ليس كذلك علمنا أن استقبال العين ليس بشرط لا علمًا ولا ظنًا، وهذا كلام بين.

الثاني: أنه لو كان استقبال عين الكعبة واجبًا ولا سبيل إليه إلا بالدلالة الهندسية، وما لا يتأدى الواجب إلا به فهو واجب، فكان يلزم أن يكون تعلم الدلالة الهندسية واجبًا على كل أحد، ولما لم يكن كذلك علمنا أن استقبال عين الكعبة غير واجب.

فإن قيل: عندنا استقبال عين الجهة واجب ظنًا لا يقينًا، والمفتقر إلى الدلائل الهندسية هو الاستقبال يقينًا لا ظنًا.

قلنا: لو كان استقبال عين الكعبة واجبًا لكان القادر على تحصيل اليقين لا يجوز له الاكتفاء بالظن، والرجل قادر على تحصيل ذلك بواسطة تعلم الدلائل الهندسية فكان يجب عليه تعلم تلك الدلائل، ولما لم يجب ذلك علمنا أن استقبال عين الكعبة غير واجب.

الثالث: لو كان استقبال العين واجبًا إما علمًا أو ظنًا، ومعلوم أنه لا سبيل إلى ذلك الظن إلا بنوع من أنواع الأمارات، وما لا يتأدى الواجب إلا به فهو واجب، فكان يلزم أن يكون تعلم تلك الأمارات فرض عين على كل واحد من المكلفين، ولما لم يكن كذلك علمنا أن استقبال العين غير واجب.

المسألة الرابعة: في دلائل القبلة: اعلم أن الدلائل إما أرضية، وهي الاستدلال بالجبال، والقرى، والأنهار، أو هوائية وهي الاستدلال بالرياح، أو سماوية وهي النجوم.

أما الأرضية والهوائية فهي غير مضبوطة ضبطًا كليًا، فرب طريق فيه جبل مرتفع لا يعلم أنه على يمين المستقبل أو شماله أو قدامه أو خلفه، فكذلك الرياح قد تدل في بعض البلاد ولسنا نقدر على استقصاء ذلك، إذ كل بلد بحكم آخر في ذلك.

أما السماوية فأدلتها منها تقريبية ومنها تحقيقية، أما التقريبية فقد قالوا: هذه الأدلة إما أن تكون نهارية أو ليلية، أما النهارية فالشمس فلا بد وأن يراعى قبل الخروج من البلد أن الشمس عند الزوال أهي بين الحاجبين، أم هي على العين اليمنى أم اليسرى، أو تميل إلى الجبين ميلاً أكثر من ذلك، فإن الشمس لا تعدو في البلاد الشمالية هذه المواقع، وكذلك يراعى موقع الشمس وقت العصر، وأما وقت المغرب فإنما يعرف ذلك بموضع الغروب، وهو أن يعرف بأن الشمس تغرب عن يمين المستقبل، أو هي مائلة إلى وجهه أو قفاه، وكذلك يعرف وقت العشاء الآخرة بموضع الشفق، ويعرف وقت الصبح بمشرق الشمس، فكان الشمس تدل على القبلة في الصلوات الخمس، ولكن يختلف حكم ذلك بالشتاء والصيف، فإن المشارق والمغارب كثيرة، وكذلك يختلف الحكم في هذا الباب بحسب اختلاف البلاد، وأما الليلية فهو أن يستدل على القبلة بالكوكب الذي يقال له الجدي، فإنه كوكب كالثابت لا تظهر حركته من موضعه، وذلك

إما أن يكون على قفا المستقبل أو منكبه الأيمن من ظهره، أو منكبه الأيسر في البلاد الشمالية من مكة، وفي البلاد الجنوبية منها، كاليمن وما وراءها يقع في مقابلة المستقبل فليعلم ذلك وما عرفه ببلده فليعول عليه في الطريق كله، إلا إذا طال السفر فإن المسافة إذا بعدت اختلف موقع الشمس، وموقع القطر، وموقع المشارق والمغارب إلى أن ينتهي في أثناء سفره إلى بلد، فينبغي أن يسأل أهل البصيرة أو يراقب هذه الكواكب وهو مستقبل محراب جامع البلد حتى يتضح له ذلك فمهما تعلم هذه الأدلة فله أن يعول عليها.

وأما الطريقة اليقينية وهي الوجوه المذكورة في كتب الهيئة قالوا: سمت القبلة نقطة التقاطع بين دائرة الأفق، وبين دائرة عظيمة تمر بسمت رءوسنا ورءوس أهل مكة، وانحراف القبلة قوس من دائرة الأفق ما بين سمت القبلة ودائرة نصف النهار في بلدنا، وما بين سمت القبلة ومغرب الاعتدال تمام الانحراف، قالوا: ويحتاج في معرفة سمت القبلة إلى معرفة طول مكة وعرضها، فإن كان طول البلد مساويًا لطول مكة، وعرضها مخالف لعرض مكة، كان سمت قبلتها على خط نصف النهار، فإن كان البلد شماليًا فإلى الجنوب، وإن كان جنوبيًا فإلى الشمال، وأما إذا كان عرض البلد مساويًا لعرض مكة وطوله مخالفًا لطولها، فقد يظن أن سمت قبلة ذلك البلد على خط الاعتدال وهو ظن خطأ وقد يمكن أيضًا في البلاد التي أطوالها وعروضها مخالفة لطول مكة وعرضها، أن يكون سمت قبلتها مطلع الاعتدال ومغربه وإذا كان كذلك فلا بد من استخراج قدر الانحراف ولذلك طرق أسهلها أن يعرف الجزء الذي يسامت رءوس أهل مكة من فلك البروج وهو (زيح) من الجوزاء (وكج ح) من السرطان فيضع ذلك الجزء على خط وسط السماء في الإسطرلاب المعمول لعرض البلد، ويعلم على المرئي علامة، ثم يدير العنكبوت إلى ناحية المغرب إن كان البلد شرقيًا عن مكة كما في بلاد خراسان والعراق بقدر ما بين الطولين من أجزاء الخجرة ثم ينظر أين وقع ذلك الجزء من مقنطرات الارتفاع فما كان فهو الارتفاع الذي عنده يسامت ذلك الجزء رءوس أهل مكة، ثم يرصد مسامتة الشمس ذلك الجزء فإذا انتهى ارتفاع الشمس إلى ذلك الارتفاع فقد سامتت الشمس رءوس أهل مكة فينصب مقياسًا ويخط على ظل المقياس خطًّا من مركز العمود إلى طرف الظل فذلك الخط خط الظل فيبنى عليه المحراب فهذا هو الكلام في دلائل القبلة.

المسألة الخامسة: معرفة دلائل القبلة فرض على العين أم فرض على الكفاية فيه وجهان أصحهما فرض على العين، لأن كل مكلف فهو مأمور بالاستقبال ولا يمكنه الاستقبال إلا بواسطة معرفة دلائل القبلة، وما لا يتأدى الواجب إلا به فهو واجب.

المسألة السادسة: اعلم أن قوله تعالى: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ عام في الأشخاص والأحوال، إلا أنا أجمعنا على أن الاستقبال خارج الصلاة غير واجب، بل إنه طاعة لقوله عليه السلام: «خَيْرُ المَجَالِسِ مَا اسْتُقْبِلَ بِهِ القِبْلَةُ» فبقي أن وجوب الاستقبال من خواص

الصلاة، ثم نقول: الرجل إما أن يكون معاينًا للقبلة أو غائبًا عنها، أما المعاين فقد أجمعوا على أنه يجب عليه الاستقبال، وأما الغائب فإما أن يكون قادرًا على تحصيل اليقين أو لا يقدر عليه، لكنه يقدر على تحصيل الظن أو لا يقدر على تحصيل اليقين ولا على تحصيل الظن فهذه أقسام ثلاثة:

القسم الأول: القادر على تحصيل العلم وفيه بحثان:

البحث الأول: قد عرفت أن الغائب عن القبلة لا سبيل له إلى تحصيل اليقين بجهة القبلة إلا بالدلائل الهندسية، وما لا سبيل إلى أداء الواجب إلا به فهو واجب، فيلزم من هذا أن يكون تعلم الدلائل الهندسية فرض عين على كل أحد إلا أن الفقهاء قالوا: إن تعلمها غير واجب بل ربما قالوا: إن تعلمها مكروه أو محرم ولا أدري ما عذرهم في هذا؟

البحث الثاني: المصلي إذا كان بأرض مكة وبينه وبين الكعبة حائل واشتبه عليه فهل له أن يجتهد؟ قال صاحب (التهذيب) نظر إن كان الحائل أصليًّا كالجبال فله الاجتهاد، وإن لم يكن أصليًّا كالأبنية فعلى وجهين. أحدهما: له الاجتهاد، لأن بينه وبينها حائلاً يمنع المشاهدة كما في الحائل الأصلي. والثاني: ليس له الاجتهاد لأن فرضه الرجوع إلى اليقين، وهو قادر على تحصيل اليقين فوجب أن لا يكتفي فيه بالظن، وهذا الوجه هو اللائق بمساق الآية، لأنها لما دلت على وجوب التوجه إلى الكعبة والمكلف إذا كان قادرًا على تحصيل العلم لا يجوز له الاكتفاء بالظن، فوجب عليه طلب اليقين.

القسم الثاني: القادر على تحصيل الظن دون اليقين. واعلم أن لتحصيل هذا الظن طرقًا:

الطريق الأول: الاجتهاد وظاهر قول الشافعي رضي الله عنه يقتضي أن الاجتهاد يقدم على الرجوع إلى قول الغير وهو الحق، والذي يدل عليه وجوه: أحدها: قوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ﴾[الحشر: ٢] أمر بالاعتبار، والرجل قادر على الاعتبار في هذه الصورة، فوجب أن يتناوله الأمر. وثانيها: أن ذلك الغير إنما وصل إلى جهة القبلة بالاجتهاد، لأنه لو عرف القبلة بالتقليد أيضًا لزم إما التسلسل أو الدور وهما باطلان، فلا بد من الانتهاء آخر الأمر إلى الاجتهاد فيرجع حاصل الكلام إلى أن الاجتهاد أولى أم تقليد صاحب الاجتهاد؟ ولا شك أن الأول أولى لأنه إذا أتى بالاجتهاد فلا يتطرق إليه احتمال الخطأ إلا من جهة واحدة، فإذا قلد صاحب الاجتهاد فقد تطرق إلى عمله احتمال الخطأ من وجهين، ولا شك أنه متى وقع التعارض بين طريقين فأقلهما خطأ أولى بالرعاية. وثالثها: قوله عليه السلام: «إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ» فهاهنا أمره بالاستقبال وهو قادر على الاجتهاد في الطلب فوجب أن يجب عليه ذلك.

فإن قيل: أليس أن صاحب (التهذيب) ذكر أنه إذا كان في قرية كبيرة فيها محاريب منصوبة إلى جهة واحدة أو وجد محرابًا أو علامة للقبلة في طريق هي جادة للمسلمين يجب عليه أن يتوجه

إليها ولا يجوز له الاجتهاد في الجهة، قال: لأن هذه العلامات كاليقين، أما في الانحراف يمنة أو يسرة فيجوز أن يجتهد مع هذه العلامات وكان عبد الله بن المبارك يقول بعد رجوعه من الحج: تياسروا يا أهل مرو وكذلك لو أخبره مسلم بأن قال: رأيت غالب المسلمين أو جماعة المسلمين اتفقوا على هذه الجهة فعليه قبوله وليس هذا بتقليد، بل هو قبول الخبر من أهله كما في الوقت، وهو ما إذا أخبره عدل: إني رأيت الفجر قد طلع أو الشمس قد زالت يجب قبول قوله، هذا كله لفظ صاحب (التهذيب)، واعلم أن هذا الكلام مشكل من وجوه: أحدها: أنه لا معنى للتقليد إلا قبول قول الغير من غير حجة ولا شبهة، فإذا قبلنا قول الغير أو فعله في تعيين القبلة من غير حجة ولا شبهة كان هذا تقليدًا، ونحن قد ذكرنا الدليل على أن القادر على الاجتهاد لا بد وأن يكون مأمورًا بالاجتهاد. وثانيها: أنه جوز المخالفة في اليمين واليسار بناء على الاجتهاد فنقول: هو قادر على تحصيل الظن بناء على الاجتهاد الذي يتولاه بنفسه، فوجب أن تجوز له المخالفة كما في اليمين واليسار. وثالثها: إما أن يكون ممنوعًا من الاجتهاد، أو من العمل بمقتضى الاجتهاد، والأول باطل، لأن معاذًا لما قال: أجتهد برأيي مدحه الرسول عليه السلام على ذلك، فدل على أن الاجتهاد غير ممنوع عنه، والثاني أيضًا باطل لأنه لما علم أو ظن أن القبلة ليست في الجهة التي فيها المحاريب فلو وجب عليه التوجه إلى ذلك المحراب لكان ذلك ترجيحًا للتقليد على الاستدلال وأنه خطأ. ورابعها: أن مذهب الشافعي رضي الله عنه أنه لا يجوز للمجتهد تقليد المجتهد، فالقادر على تحصيل جهة القبلة بالأمارات كيف يجوز له تقليد محاريب البلاد؟ واحتج القائلون بترجيح محاريب الأمصار على البلاد من وجوه: الأول: أنها كالتواتر مع الاجتهاد، فوجب رجحانه عليه. والثاني: أن الرجل إذا رأى المؤذن فرغ من الأذان والإقامة وقد تقدم الإمام، فهاهنا لا يحتاج إلى تعرف الوقت فكذا هاهنا. الثالث: أن أهل البلد رضوا به، والظاهر أنه لو كان خطأ لتنبهوا له، ولو تنبهوا له لما رضوا به، فهذا ما يمكن أن يقال في الجانبين.

الطريق الثاني: الرجوع إلى قول الغير، مثل ما إذا أخبره عدل عن كون القبلة في هذه الجهة فهذا يفيد ظن أن القبلة هناك، واتفقوا على أنه لا بد من شرطين: الإسلام والعقل، فلا عبرة في هذا الباب بقول الكافر والمجنون ولا بعلمهما، واختلفوا في شرائط ثلاثة.

أولها: البلوغ. حكى الخيضري نصًا عن الشافعي أنه لا يقبل قول الصبي، وحكى أبو زيد أيضًا عن الشافعي أنه يقبل.

وثانيها: العدالة قالوا: لا يقبل خبر الفاسق لأنه كالشهادة، وقيل: يقبل.

وثالثها: العدد، فمنهم من اعتبره كما في الشهادة لاسيما الذين اعتبروا العدد في الرواية أيضًا، ومنهم من لم يعتبر العدد ويتفرع على ما قلناه أحكام: أولها: أن كل من كان الأخذ بقوله يفيد ظنًا أقوى كان الأخذ بقوله مقدمًا على الأخذ بقول من يفيد ظنًا أضعف مثاله أن تقليد المتيقن

راجح على تقليد الظان بالاجتهاد، وتقليد المجتهد الظان أولى من تقليد من قلد غيره وهلم جرا. وثانيها: أنه إذا علم أن الاجتهاد لا يتم إلا بعد انقضاء الوقت، فالأولى له تحصيل الاجتهاد حتى تصير الصلاة قضاء أو تقليد الغير حتى تبقى الصلاة أداء فيه تردد. وثالثها: أن من لا يعرف دلائل القبلة فله الرجوع إلى قول الغير حين الصلاة بل يجب.

الطريق الثالث: إن شاهد في دار الإسلام محرابًا منصوبًا جاز له التوجه إليه على التفصيل الذي تقدم، أما إذا رأى القبلة منصوبة في طريق يقل فيه مرور الناس أو في طريق يمر فيه المسلمون والمشركون ولا يدري من نصبها أو رأى محرابًا في قرية ولا يدري بناه المسلمون أو المشركون أو كانت قرية صغيرة للمسلمين لا يغلب على الظن كون أهلها مطلعين على دلائل القبلة وجب عليه الاجتهاد.

الطريق الرابع: ما يتركب من الاجتهاد وقول الغير، وهو أن يخبره إنسان بمواقع الكواكب وكان هو عالمًا بالاستدلال بها على القبلة، فهاهنا يجب عليه الاستدلال بما يسمع إذا كان عاجزًا عن رؤيتها بنفسه.

القسم الثالث: الذي عجز عن تحصيل العلم والظن، وهو الكائن في الظلمة التي خفيت الأمارات بأسرها عليه أو الأعمى الذي لا يجد من يخبره، أو تعارضت الأمارات لديه وعجز عن الترجيح، وفيه أبحاث:

البحث الأول: أن هذا الشخص يستحيل أن يكون مأمورًا بالاجتهاد، لأن الاجتهاد من غير دلالة ولا أمارة تكليف ما لا يطاق وهو منفي، فلم يبق إلا أحد أمور ثلاثة: إما أن يقال التكليف بالصلاة مشروط بالاستقبال، وتعذر الشرط يوجب سقوط التكليف بالمشروط، فهاهنا لا تجب عليه الصلاة، أو يقال: شرط الاستقبال قد سقط عن المكلف بعذر أقل من هذا، وهو حال المسابقة فيسقط هاهنا أيضًا، فيجب عليه أن يأتي بالصلاة إلى أي جهة شاء، ويسقط عنه شرط الاستقبال، أو يقال: إنه يأتي بتلك الصلاة إلى جميع الجهات ليخرج عن العهدة بيقين، فهذه هي الوجوه الممكنة، أما سقوط الصلاة عنه فذلك باطل بالإجماع، وأيضًا فلأنا رأينا في الشرع في الجملة أن الصلاة صحت بدون الاستقبال كما في حال المسايفة وفي النافلة، وأما إيجاب الصلاة إلى جميع الجهات فهو أيضًا باطل لقيام الدلالة على أن الواجب عليه صلاة واحدة، ولقائل أن يقول: أليس أن من نسي صلاة من صلوات يوم وليلة ولا يدري عينها فإنها يجب عليه قضاء تلك الصلوات بأسرها ليخرج عن العهدة باليقين، فلم لا يجوز أن يكون الأمر هاهنا كذلك؟ قالوا: ولما بطل القسمان تعين الثالث وهو التخيير في جميع الجهات.

البحث الثاني: أنه إذا مال قلبه إلى أن هذه الجهة أولى بأن تكون قبلة من سائر الجهات، من غير أن يكون ذلك الترجيح مبنيًا على استدلال، بل يحصل ذلك بمجرد التشهي وميل القلب إليه فهل يعد هذا اجتهادًا، وهل المكلف مكلف بأن يعول عليه أم لا؟ الأولى أن يكون ذلك معتبرًا

لقوله عليه السلام: «الْمُؤْمِنِ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ» (١) ولأن سائر وجوه الترجيح لما انسدت وجب الاكتفاء بهذا القدر.

البحث الثالث: إذا أدى هذه الصلاة فالظاهر يقتضي أن لا يجب القضاء، لأنه أدى وظيفة الوقت وقد صحت منه، فوجب أن لا تجب عليه الإعادة، وظاهر قول الشافعي رضي الله عنه أنه تجب الإعادة سواء بأن صوابه أو خطؤه.

المسألة السابعة: تجوز الصلاة في جوف الكعبة عند عامة أهل العلم، ويتوجه إلى أي جانب شاء، وقال مالك: يكره أن يصلى في الكعبة المكتوبة لأن من كان داخل الكعبة لا يكون متوجهًا إلى كل الكعبة، بل يكون متوجهًا إلى بعض أجزائها، ومستدبرًا عن بعض أجزائها، وإذا كان كذلك لم يكن مستقبلاً لكل الكعبة فوجب أن لا تصح صلاته لأن الله تعالى أمر باستقبال البيت، قال: وأما النافلة فجائزة، لأن استقبال القبلة فيها غير واجب، حجة الجمهور ما أخرجه الشيخان في الصحيحين، ورواه الشافعي رضي الله عنه أيضًا عن مالك عن نافع عن ابن عمر، أنه عليه الصلاة والسلام دخل الكعبة هو وأسامة بن زيد، وعثمان بن أبي طلحة وبلال فأغلقها عليه ومكث فيها، قال عبد الله بن عمر: فسألت بلالاً حين خرج: ماذا صنع رسول الله ﷺ؟ فقال: جعل عمودًا عن يساره، وعمودين عن يمينه، وثلاثة أعمدة وراءه، وكان البيت يومئذ على ستة أعمدة، ثم صلى (٢)، واعلم أن الاستدلال بهذا الخبر ضعيف من وجوه: أحدها: أن خبر الواحد لا يعارض ظاهر القرآن. وثانيها: لعل تلك الصلاة كانت نافلة، وذلك عند مالك جائز. وثالثها: أن مالكًا خالف هذا الخبر ومخالفة الراوي وإن كانت لا توجب الطعن في الخبر إلا أنها تفيد نوع مرجوحية بالنسبة إلى خبر واحد حلي عن هذا الطعن، فكيف بالنسبة إلى القرآن. ورابعها: أن الشيخين أوردا في الصحيحين عن ابن جُريج عن عطاء: سمعت ابن عباس قال: لَمَّا دَخَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْبَيْتَ دَعَا فِي نَوَاحِيهِ كُلِّهَا وَلَمْ يُصَلِّ حَتَّى خَرَجَ مِنْهُ، فَلَمَّا خَرَجَ رَكَعَ رَكْعَتَيْنِ فِي قُبُلِ الْكَعْبَةِ وَقَالَ: «هَذِهِ الْقِبْلَةُ» (٣) والتعارض حاصل من وجهين: الأول:

---

(١) **ضعيف**: أخرجه الترمذي في (سننه) (٥/ ٢٩٨) حديث رقم (٣١٢٧)، من طريق عطية عن أبي سعيد... به، والقضاعي في (مسند الشهاب) (١/ ٣٨٧) حديث رقم (٦٦٣)، من طريق راشد بن سعد عن أبي أمامة... به، والطبراني في (الأوسط) (٣/ ٣١٢) حديث رقم (٣٢٥٤)، من طريق راشد بن سعد عن أبي أمامة... به، وأيضا في (٨٠/ ٢٣) حديث رقم (٧٨٤٣)، من طريق عطية عن أبي سعيد... به، وفي (الكبير) (٨/ ١٠٢) حديث رقم (٧٥١٣)، من طريق راشد بن سعد عن أبي أمامة... به. وأورده ابن الجوزي في (الموضوعات) (٣/ ١٤٦/ ١٤٧)، وجاء بجميع طرقه وضعفها جميعًا.

(٢) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (الصلاة)، باب: (الصلاة بين السواري في غير جماعة بلفظ: (وعمودًا عن يمينه) (١/ ٦٨٨) حديث رقم (٥٠٥)، ومسلم في كتاب (الحج)، باب: (استحباب دخول الكعبة للحاج وغيره) (٢/ ٣٨٨/ ٩٦٦) بلفظ (وعمود عن يساره)، جميعًا من طريق مالك... به.

(٣) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (القبلة)، باب: (قول الله تعالى: ﴿وَٱتَّخِذُوا۟ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾) (١/ ١٥٥) حديث رقم (٣٨٩)، ومسلم في (صحيحه) (٢/ ٩٦٨/ ١٣٣٠) كلاهما من طريق عطاء عن ابن عباس... به.

أن النفي والإثبات يتعارضان. والثاني: قوله ﷺ: «هَذِهِ الْقِبْلَةُ» يدل على أنه لا بد من توجه ذلك الموضع ومن جوز الصلاة داخل البيت لا يوجب عليه استقبال ذلك الموضع بل جوز استدباره.

والجواب عن استدلال مالك رحمه الله أن نقول: قوله: (وحيثما كنتم) إما أن يكون صيغة عموم أو لا يكون، فإن كان صيغة عموم فقد تناول الإنسان الذي يكون في البيت فكأنه تعالى أمر من كان في البيت أن يتوجه إليه، فالآتي به يكون خارجًا عن العهدة، وإن لم يكن صيغة عموم لم تكن الآية متناولة لهذه المسألة ألبتة، فلا تدل على حكمها لا بالنفي ولا بالإثبات، ثم المعتمد في المسألة أن الإنسان الواحد لا يمكنه أن يتوجه إلى كل البيت، بل إنما يمكنه أن يتوجه إلى جزء من أجزاء البيت والذي في البيت يتوجه إلى جزء من أجزاء البيت فقد كان آتيًا بما أمر به فوجب أن يخرج عن العهدة.

المسألة الثامنة: اعلم أن الكعبة عبارة عن أجسام مخصوصة هي السقف والحيطان والبناء، ولا شك أن تلك الأجسام حاصلة في أحياز مخصوصة، فالقبلة إما أن تكون تلك الأحياز فقط، أو تلك الأجسام فقط، أو تلك الأجسام بشرط حصولها في تلك الأحياز لا جائز أن يقال إنها تلك الأجسام فقط، لأنا أجمعنا على أنه لو نقل تراب الكعبة وما في بنائها من الأحجار والخشب إلى موضع آخر وبني به بناء وتوجه إليه أحد في الصلاة لم يجز ذلك، ولا جائز أن يقال: إنها تلك الأجسام بشرط كونها في تلك الأحياز لأن الكعبة لو انهدمت والعياذ بالله، وأزيل عن تلك الأحياز تلك الأحجار والخشب، وبقيت العرصة خالية، فإن أهل المشرق والمغرب إذا توجهوا إلى ذلك الجانب صحت صلاتهم وكانوا مستقبلين للقبلة، فلم يبق إلا أن يقال: القبلة هو ذلك الخلاء الذي حصل فيه تلك الأجسام، وهذا المعنى كما ثبت بالدليل العقلي الذي ذكرناه، فهو أيضًا مطابق للآية لأن المسجد الحرام اسم لذلك البناء المركب من السقف والحيطان والمقدار وجهة المسجد الحرام هو الأحياز التي حصلت فيها تلك الأجسام، فإذا أمر الله تعالى بالتوجه إلى جهة المسجد الحرام، كانت القبلة هو ذلك القدر من الخلاء والفضاء، إذا ثبت هذا فنقول: قال أصحابنا: لو انهدمت الكعبة والعياذ بالله، فالواقف في عرصتها لا تصح صلاته لأنه لا يعد مستقبلاً للقبلة، وذكر ابن سريج أنه يصح، وهو قول أبي حنيفة، والاختيار عندي والدليل عليه ما بينا أن القبلة هي ذلك القدر المعين من الخلاء، والواقف في العرصة مستقبل لجزء من أجزاء ذلك الخلاء فيكون مستقبلاً للقبلة، فوجب أن تصح صلاته، وقالوا أيضًا: الواقف على سطح الكعبة من غير أن يكون في قبالته جدار لا تصح صلاته إلا على قول ابن سريج وهو الاختيار عندي، لأنه مستقبل لذلك الخلاء والفضاء الذي هو القبلة فوجب أن تصح صلاته.

المسألة التاسعة: لما دلت الآية على وجوب الاستقبال، وثبت بالعقل أنه لا سبيل إلى الاستقبال إلى الجهات إلا بالاجتهاد، وثبت بالعقل أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، لزم القطع بوجوب الاجتهاد والاجتهاد لا بد وأن يكون مبنيًا على الظن، فكانت الآية دالة على

التكليف بالظن، فثبت بهذا أن التكليف بالظن واقع في الجملة وقد استدل الشافعي رضي الله عنه بذلك على أن القياس حجة في الشرع وهو ضعيف لأنه إثبات للقياس بالقياس وذلك لا سبيل إليه والله أعلم.

المسألة العاشرة: الظاهر أنه لا يجب نية استقبال القبلة لأن الآية دلت على وجوب الاستقبال والآتي به آت بما دلت الآية عليه، فوجب أن لا يجب عليه نية أخرى، كما في ستر العورة وطهارة المكان والثوب.

المسألة الحادية عشرة: استقبال القبلة ساقط عند قيام العذر كما في حال المسايفة، ويلحق به الخوف على النفس من العدو، أو من السبع، أو من الجمل الصائل، أو عند الخطأ في القبلة بسبب التيامن والتياسر، أو في أداء النوافل، وهذا يقتضي أن العاجز عن تحصيل العلم والظن إذا أدى الصلاة أن يسقط عنه القضاء، وكذا المجتهد إذا بان له تعين الخطأ.

المسألة الثانية عشرة: إذا توجه إلى جهة ثم تغير اجتهاده وهو في الصلاة فعليه أن ينحرف ويتحول ويبني لأن عارض الاجتهاد لا يبطل السابق، فكذلك فيمن صدق مخبرًا، ثم جاء آخر نفسه إليه أسكن فأخبره بخلافه، فهذا ما يتعلق بالمسائل المستنبطة من هذه الآية في حكم الاستقبال، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ فيه مسألتان:

المسألة الأولى: هذا ليس بتكرار، وبيانه من وجهين. أحدهما: أن قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ خطاب مع الرسول عليه السلام لا مع الأمة، وقوله: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ خطاب مع الكل. وثانيهما: أن المراد بالأولى مخاطبتهم وهم بالمدينة خاصة، وقد كان من الجائز لو وقع الاختصار عليه أن يظن أن هذه القبلة قبلة لأهل المدينة خاصة، فبين الله تعالى أنهم أينما حصلوا من بقاع الأرض يجب أن يستقبلوا نحو هذه القبلة.

المسألة الثانية: قوله: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ يعني: وأينما كنتم وموضع (كنتم) من الإعراب جزم بالشرط كأنه قيل: حيثما تكونوا، والفاء جواب.

أما قوله تعالى: (وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَـٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ) ففيه مسألتان:

المسألة الأولى: المراد بقوله: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ﴾ اليهود خاصة، والكتاب هو التوراة عن السدي، وقيل: بل المراد أحبار اليهود وعلماء النصارى وهو الصحيح لعموم اللفظ والكتاب المتقدم هو التوراة والإنجيل، ولا بد أن يكونوا عددًا قليلاً لأن الكثير لا يجوز عليهم التواطؤ على الكتمان.

المسألة الثانية: الضمير في قوله: ﴿أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ راجع إلى مذكور سابق، وقد تقدم ذكر

الرسول كما تقدم ذكر القبلة، فجاز أن يكون المراد أن القوم يعلمون أن الرسول مع شرعه ونبوته حق فيشتمل ذلك على أمر القبلة وغيرها، ويحتمل أن يرجع إلى هذا التكليف الخاص بالقبلة، وأنهم يعلمون أنه الحق، وهذا الاحتمال الأخير أقرب لأنه أليق بالكلام إذ المقصود بالآية ذلك دون غيره، ثم اختلفوا في أنهم كيف عرفوا ذلك؟ وذكروا فيه وجوهًا: أحدها: أن قومًا من علماء اليهود كانوا عرفوا في كتب أنبيائهم خبر الرسول وخبر القبلة وأنه يصلى إلى القبلتين. وثانيها: أنهم كانوا يعلمون أن الكعبة هي البيت العتيق الذي جعله الله تعالى قبلة لإبراهيم وإسماعيل عليهما السلام. وثالثها: أنهم كانوا يعلمون نبوة محمد ﷺ لما ظهر عليه من المعجزات، ومتى علموا نبوته فقد علموا لا محالة أن كل ما أتى به فهو حق فكان هذا التحويل حقًا.

وأما قوله: ﴿وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا يَعۡمَلُونَ﴾ ففيه مسألتان:

المسألة الأولى: قرأ ابن عامر وحمزة والكسائي: (تعملون) بالتاء على الخطاب للمسلمين، والباقون بالياء على أنه راجع إلى اليهود.

المسألة الثانية: إنا إن جعلناه خطابًا للمسلمين فهو وعد لهم وبشارة أي لا يخفى على جدكم واجتهادهم في قبول الدين، فلا أخل بثوابكم، وإن جعلناه كلامًا مع اليهود فهو وعيد وتهديد لهم، ويحتمل أيضًا أنه ليس بغافل عن مكافأتهم ومجازاتهم وإن لم يعجلها لهم كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحۡسَبَنَّ ٱللَّهَ غَٰفِلًا عَمَّا يَعۡمَلُ ٱلظَّٰلِمُونَۚ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمۡ لِيَوۡمٖ تَشۡخَصُ فِيهِ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ [إبراهيم: ٤٢].

قوله تعالى: ﴿وَلَئِنۡ أَتَيۡتَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ بِكُلِّ ءَايَةٖ مَّا تَبِعُواْ قِبۡلَتَكَۚ وَمَآ أَنتَ بِتَابِعٖ قِبۡلَتَهُمۡۚ وَمَا بَعۡضُهُم بِتَابِعٖ قِبۡلَةَ بَعۡضٖۚ وَلَئِنِ ٱتَّبَعۡتَ أَهۡوَآءَهُم مِّنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡعِلۡمِ إِنَّكَ إِذٗا لَّمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ١٤٥﴾

اعلم أنه تعالى لما بين في الآية الأولى أن الذين أوتوا الكتاب يعلمون أن هذه القبلة حق، بين بعد ذلك أن صفتهم لا تتغير في الاستمرار على المعاندة.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: اختلفوا في قوله: ﴿وَلَئِنۡ أَتَيۡتَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ فقال الأصم: المراد علماؤهم الذين أخبر الله تعالى عنهم في الآية المتقدمة بقوله: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ لَيَعۡلَمُونَ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّهِمۡۗ﴾ [البقرة: ١٤٤] واحتج عليه بوجوه: أحدها: قوله: ﴿وَلَئِنِ ٱتَّبَعۡتَ أَهۡوَآءَهُم﴾ فوصفهم بأنهم يتبعون الهوى، ومن اعتقد في الباطل أنه حق فإنه لا يكون متبعًا لهوى النفس، بل يكون في ظنه أنه متبع للهدى فأما الذين يعلمون بقلوبهم، ثم ينكرون بألسنتهم، فهم المتبعون للهوى. وثانيها: أن ما قبل هذه الآية وهو قوله: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ لَيَعۡلَمُونَ أَنَّهُ

﴿ٱلْحَقَّ﴾ لا يتناول عوامهم بل هو مختص بالعلماء، وما بعدها وهو قوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٦] مختص بالعلماء أيضًا إذ لو كان عامًا في الكل امتنع الكتمان لأن الجمع العظيم لا يجوز عليهم الكتمان، وإذا كان ما قبلها وما بعدها خاصًا فكذا هذه الآية المتوسطة. وثالثها: أن الله تعالى أخبر عنهم بأنهم مصرون على قولهم، ومستمرون على باطلهم، وأنهم لا يرجعون عن ذلك المذهب بسبب شيء من الدلائل والآيات، وهذا شأن المعاند اللجوج، لا شأن المعاند المتحير. ورابعها: أنا لو حملناه على العموم لصارت الآية كذبًا لأن كثيرًا من أهل الكتاب آمن بمحمد ﷺ وتبع قبلته.

وقال آخرون: بل المراد جميع أهل الكتاب من اليهود والنصارى، واحتجوا عليه بأن قوله: ﴿ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ صيغة عموم فيتناول الكل، ثم أجابوا عن الحجة الأولى أن صاحب الشبهة صاحب هوى في الحقيقة، لأنه ما تمم النظر والاستدلال فإنه لو أتى بتمام النظر والاستدلال لوصل إلى الحق، فحيث لم يصل إليه علمنا أنه ترك النظر التام بمجرد الهوى، وأجابوا عن الحجة الثانية بأنه ليس يمتنع أن يراد في الآية الأولى بعضهم، وفي الآية الثانية كلهم، وأجابوا عن الحجة الثالثة أن العلماء لما كانوا مصرين على الشبهات، والعوام كانوا مصرين على اتباع أولئك العلماء كان الإصرار حاصلاً في الكل، وأجابوا عن الحجة الرابعة بأنه تعالى أخبر عنهم أنهم بكليتهم لا يؤمنون، وقولنا: كل اليهود لا يؤمنون مغاير لقولنا إن أحدًا منهم لا يؤمن.

المسألة الثانية: احتج الكعبي بهذه الآية على جواز أن لا يكون في المقدور لطف لبعضهم، قال: لأنه لو حصل في المقدور لهؤلاء لطف، لكان في جملة الآيات ما لو أتاهم به لكانوا يؤمنون، فكان لا يصح هذا الخبر على وجه القطع.

المسألة الثالثة: احتج أبو مسلم بهذه الآية على أن علم الله تعالى في عباده وما يفعلونه ليس بحجة لهم فيما يرتكبون، فإنهم مستطيعون لأن يفعلوا الخير الذي أمروا به ويتركوا ضده الذي نهوا عنه، واحتج أصحابنا به على القول بتكليف ما لا يطاق وهو أنه تعالى أخبر عنهم بأنهم لا يتبعون قبلته، فلو اتبعوا قبلته لزم انقلاب خبر الله الصدق كذبًا وعلمه جهلاً وهو محال، ومستلزم المحال محال، فكان ذلك محالاً، وقد أمروا به فقد أمروا بالمحال، وتمام القول فيه مذكور في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٦].

المسألة الرابعة: إنما حكم الله تعالى عليهم بأنهم لا يرجعون عن أباطيلهم بسبب البرهان، وذلك لأن إعراضهم عن قبول هذا الدين ليس عن شبهة يزيلها بإيراد الحجة، بل هو محض المكابرة والعناد والحسد، وذلك لا يزول بإيراد الدلائل.

المسألة الخامسة: اختلفوا في قوله: ﴿مَّا تَبِعُوا۟ قِبْلَتَكَ﴾ قال الحسن والجبائي: أراد جميعهم،

كأنه قال: لا يجتمعون على اتباع قبلتك، على نحو قوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [الأنعام: ٣٥] وقال الأصم وغيره: بل المراد أن أحدًا منهم لا يؤمن، قال القاضي: إن أريد بأهل الكتاب كلهم العلماء منهم والعوام فلا بد من تأويل الحسن، وإن أريد به العلماء نظرنا فإن كان في علمائهم المخاطبين بهذه الآية من قد آمن وجب أيضًا ذلك التأويل، وإن لم يكن فيهم من قد آمن صح إجراؤه على ظاهره في رجوع النفي إلى كل واحد منهم؛ لأن ذلك أليق بالظاهر إذ لا فرق بين قوله: ﴿مَّا تَبِعُوا۟ قِبْلَتَكَ﴾ وبين قوله: ما تبع أحد منهم قبلتك.

المسألة السادسة: ﴿وَلَئِنْ﴾ بمعنى (لو) وأجيب بجواب لو، وللعلماء فيه خلاف فقيل: إنهما لما تقاربا استعمل كل واحد منهما مكان الآخر، وأجيب بجوابه نظيره قوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ أَرْسَلْنَا رِيحًا﴾ [الروم: ٥١] ثم قال: ﴿لَّظَلُّوا۟﴾ على جواب: ﴿لَوْ﴾ وقال: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟﴾ [البقرة: ١٠٣] ثم قال: ﴿لَمَثُوبَةٌ﴾ [البقرة: ١٠٣] على جواب: ﴿لَئِنْ﴾ وذلك أن أصل ﴿لَوْ﴾ للماضي ﴿وَلَئِنْ﴾ للمستقبل، هذا قول الأخفش، وقال سيبويه: إن كل واحدة منهما على موضعها، وإنما الحق في الجواب هذا التداخل لدلالة اللام على معنى القسم، فجاء الجواب كجواب القسم.

المسألة السابعة: (الآية) وزنها فعلة أصلها: (أية)، فاستثقلوا التشديد في الآية فأبدلوا من الياء الأولى ألفًا لانفتاح ما قبلها، و(الآية) الحجة والعلامة، وآية الرجل: شخصه، وخرج القوم بآيتهم: جماعتهم، وسميت آية القرآن بذلك لأنها جماعة حروف. وقيل: لأنها علامة لانقطاع الكلام الذي بعدها. وقيل: لأنها دالة على انقطاعها عن المخلوقين، وأنها ليست إلا من كلام الله تعالى.

المسألة الثامنة: روي أن يهود المدينة ونصارى نجران قالوا للرسول ﷺ: ائتنا بآية كما أتى الأنبياء قبلك فأنزل الله تعالى هذه الآية والأقرب أن هذه الآية ما نزلت في واقعة مبتدأة بل هي من بقية أحكام تحويل القبلة.

أما قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ﴾ ففيه أقوال:

الأول: أنه دفع لتجويز النسخ، وبيان أن هذه القبلة لا تصير منسوخة.

والثاني: حسمًا لأطماع أهل الكتاب فإنهم قالوا: لو ثبت على قبلتنا لكنا نرجوا أن يكون صاحبنا الذي ننتظره، وطمعوا في رجوعه إلى قبلتهم.

الثالث: المقابلة يعني ما هم بتاركي باطلهم وما أنت بتارك حقك.

الرابع: أراد أنه لا يجب عليك استصلاحهم باتباع قبلتهم، لأن ذلك معصية. الخامس: وما أنت بتابع قبلة جميع أهل الكتاب من اليهود والنصارى لأن قبلة اليهود مخالفة لقبلة النصارى، فلليهود بيت المقدس وللنصارى المشرق، فالزم قبلتك ودع أقوالهم.

أما قوله: ﴿وَمَا بَعْضُهُم بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ﴾

قال القفال: هذا يمكن حمله على الحال وعلى الاستقبال، أما على الحال فمن وجوه:

الأول: أنهم ليسوا مجتمعين على قبلة واحدة حتى يمكن إرضاؤهم باتباعها.

الثاني: أن اليهود والنصارى مع اتفاقهم على تكذيبك متباينون في القبلة فكيف يدعونك إلى ترك قبلتك مع أنهم فيما بينهم مختلفون.

الثالث: أن هذا إبطال لقولهم إنه لا يجوز مخالفة أهل الكتاب لأنه إذا جاز أن تختلف قبلتاهما للمصلحة جاز أن تكون المصلحة في ثالث، وأما حمل الآية على الاستقبال ففيه إشكال وهو أن قوله: ﴿وَمَا بَعْضُهُم بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ﴾ ينفي أن يكون أحد منهم قد اتبع قبلة الآخر لكن ذلك قد وقع فيفضي إلى الخلف، وجوابه أنا إن حملنا أهل الكتاب على علمائهم الذين كانوا في ذلك الزمان فلم يثبت عندنا أن أحدًا منهم يتبع قبلة الآخر فالخلف غير لازم، وإن حملناه على الكل قلنا إنه عام دخله التخصيص.

أما قوله: ﴿وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم﴾ ففيه مسألتان:

المسألة الأولى: الهوى المقصور هو ما يميل إليه الطبع والهواء الممدود معروف.

المسألة الثانية: اختلفوا في المخاطب بهذا الخطاب، قال بعضهم: الرسول وقال بعضهم: الرسول وغيره. وقال آخرون: بل غيره، لأنه تعالى عرف أن الرسول لا يفعل ذلك فلا يجوز أن يخصه بهذا الخطاب، وهذا القول الثالث خطأ لأن كل ما لو وقع من الرسول لقبح، والالجاء عنه مرتفع، فهو منهى عنه، وإن كان المعلوم منه أنه لا يفعله، ويدل عليه وجوه:

أحدها: أنه لو كان كل ما علم الله أنه لا يفعله وجب أن لا ينهاه عنه، لكان ما علم أنه يفعله وجب أن لا يأمره به، وذلك يقتضي أن لا يكون النبي مأمورًا بشيء ولا منهيًا عن شيء وأنه بالاتفاق باطل.

وثانيها: لولا تقدم النهي والتحذير لما احترز النبي ﷺ عنه فلما كان ذلك الاحتراز مشروطًا بذلك النهي والتحذير فكيف يجعل ذلك الاحتراز منافيًا للنهي والتحذير.

وثالثها: أن يكون الغرض من النهي والوعيد أن يتأكد قبح ذلك في العقل، فيكون الغرض منه التأكيد ولما حسن من الله التنبيه على أنواع الدلائل الدالة على التوحيد بعد ما قررها في العقول والغرض منه تأكيد العقل بالنقل فأي بعد في مثل هذا الغرض هاهنا.

ورابعا: قوله تعالى في حق الملائكة: ﴿وَمَن يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّىٓ إِلَٰهٌ مِّن دُونِهِۦ فَذَٰلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٢٩] مع أنه تعالى أخبر عن عصمتهم في قوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [النحل: ٥٠] وقال في حق محمد ﷺ: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥] وقد أجمعوا على أنه عليه الصلاة والسلام ما أشرك وما مال إليه، وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ ٱتَّقِ ٱللَّهَ وَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ﴾

[الأحزاب: ١] وقال تعالى: ﴿وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ﴾[القلم: ٩] وقال: ﴿بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾[المائدة: ٦٧] وقوله: ﴿وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[الأنعام: ١٤] فثبت بما ذكرنا أنه عليه الصلاة والسلام منهي عن ذلك، وأن غيره أيضًا منهي عنه لأن النهي عن هذه الأشياء ليس من خواص الرسول عليه الصلاة والسلام بقي أن يقال: فلم خصه بالنهي دون غيره؟ فنقول فيه وجوه:

أحدها: أن كل من كان نعم الله عليه أكثر، كان صدور الذنب منه أقبح، ولا شك أن نعم الله تعالى على الرسول عليه الصلاة والسلام أكثر فكان حصول الذنب منه أقبح فكان أولى بالتخصيص.

وثانيها: أن مزيد الحب يقتضي التخصيص بمزيد التحذير.

وثالثها: أن الرجل الحازم إذا أقبل على أكبر أولاده وأصلحهم فزجره عن أمر بحضرة جماعة أولاده فإنه يكون منبهًا بذلك على عظم ذلك الفعل إن اختاروه وارتكبوه وفي عادة الناس أن يوجهوا أمرهم ونهيهم إلى من هو أعظم درجة تنبيهًا للغير أو توكيدًا، فهذه قاعدة مقررة في أمثال هذه الآية.

القول الثاني: أن قوله: ﴿وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم﴾ ليس المراد منه أن اتبع أهواءهم في كل الأمور فلعله عليه الصلاة والسلام كان في بعض الأمور يتبع أهواءهم، مثل ترك المخاشنة في القول والغلظة في الكلام، طمعًا منه عليه الصلاة والسلام في استمالتهم، فنهاه الله تعالى عن ذلك القدر أيضًا وآيسه منهم بالكلية على ما قال: ﴿وَلَوْلَا أَن ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٤].

القول الثالث: أن ظاهر الخطاب وإن كان مع الرسول إلا أن المراد منه غيره، وهذا كما أنك إذا عاتبت إنسانًا أساء عبده إلى عبدك فتقول له: لو فعلت مرة أخرى مثل هذا الفعل لعاقبتك عليه عقابًا شديدًا، فكان الغرض منه أن لا يميل إلى مخالطتهم ومتابعتهم أحد من الأمة.

أما قوله تعالى: ﴿مِّن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ﴾ فيه مسألتان:

المسألة الأولى: أنه تعالى لم يرد بذلك أن نفس العلم جاءه، بل المراد الدلائل والآيات والمعجزات، لأن ذلك من طرق العلم، فيكون ذلك من باب إطلاق اسم الأثر على المؤثر، واعلم أن الغرض من الاستعارة هو المبالغة والتعظيم فكأنه سبحانه وتعالى عظم أمر النبوات والمعجزات بأن سماها باسم العلم، وذلك ينبهك على أن العلم أعظم المخلوقات شرفًا ومرتبة.

المسألة الثانية: دلت الآية على أن توجه الوعيد على العلماء أشد من توجهه على غيرهم لأن قوله: ﴿مِّن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ﴾ يدل على ذلك.

أما قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ الظَّالِمِينَ﴾ فالمراد إنك لو فعلت ذلك لكنت بمنزلة القوم في كفرهم وظلمهم لأنفسهم، والغرض منه التهديد والزجر، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ۝١٤٦ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ ۖ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ۝١٤٧ ﴾

اعلم أن في الآية مسائل:

المسألة الأولى: قوله: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ ﴾ وإن كان عامًا بحسب اللفظ لكنه مختص بالعلماء منهم، والدليل عليه أنه تعالى وصفهم بأنهم يعرفونه كما يعرفون أبناءهم، والجمع العظيم الذين علموا شيئًا استحال عليهم الاتفاق على كتمانه في العادة، ألا ترى أن واحدًا لو دخل البلد وسأل عن الجامع لم يجز أن لا يلقاه أحد إلا بالكذب والكتمان، بل إنما يجوز ذلك على الجمع القليل، والله أعلم.

المسألة الثانية: الضمير في قوله: ﴿ يَعْرِفُونَهُۥ ﴾ إلى ماذا يرجع؟ ذكروا فيه وجوهًا. أحدها: أنه عائد إلى رسول الله ﷺ أي يعرفونه معرفة جلية، يميزون بينه وبين غيره كما يعرفون أبناءهم، لا تشتبه عليهم أبناؤهم وأبناء غيرهم. عن عمر رضي الله عنه أنه سأل عبد الله بن سلام عن رسول الله ﷺ فقال: أنا أعلم به مني بابني، قال: ولم؟ قال: لأني لست أشك في محمد أنه نبي وأما ولدي فلعل والدته خانت. فقبل عمر رأسه، وجاز الإضمار وإن لم يسبق له ذكر لأن الكلام يدل عليه ولا يلتبس على السامع ومثل هذا الإضمار فيه تفخيم وإشعار بأنه لشهرته معلوم بغير إعلام وعلى هذا القول أسئلة.

السؤال الأول: أنه لا تعلق لهذا الكلام بما قبله من أمر القبلة.

الجواب: أنه تعالى في الآية المتقدمة لما حذر أمة محمد ﷺ عن اتباع اليهود والنصارى بقوله: ﴿ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ ۙ إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [البقرة: ١٤٥] أخبر المؤمنين بحاله عليه الصلاة والسلام في هذه الآية فقال: اعلموا يا معاشر المؤمنين أن علماء أهل الكتاب يعرفون محمدًا وما جاء به وصدقه ودعوته وقبلته لا يشكون فيه كما لا يشكون في أبنائهم.

السؤال الثاني: هذه الآية نظيرها قوله تعالى: ﴿ يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ ﴾ [الأعراف: ١٥٧] وقال: ﴿ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ ﴾ [الصف: ٦] إلا أنا نقول من المستحيل أن يعرفوه كما يعرفون أبناءهم، وذلك لأن وصفه في التوراة والإنجيل إما أن يكون قد أتى مشتملاً على التفصيل التام، وذلك إنما يكون بتعيين الزمان والمكان والصفة والخلقة والنسب والقبيلة أو هذا الوصف ما أتى مع هذا النوع من التفصيل فإن كان الأول وجب أن يكون العلم بمقدمه في الوقت المعين من البلد المعين من القبيلة المعينة على الصفة المعينة معلومًا لأهل المشرق والمغرب لأن التوراة والإنجيل كانا مشهورين فيما بين أهل المشرق والمغرب، ولو كان الأمر كذلك لما تمكن أحد من النصارى واليهود من إنكار ذلك.

وأما القسم الثاني: فإنه لا يفيد القطع بصدق نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لأنا نقول: هب

أن التوراة اشتملت على أن رجلاً من العرب سيكون نبيًا إلا أن ذلك الوصف لما لم يكن منتهيًا في التفصيل إلى حد اليقين، لم يلزم من الاعتراف به الاعتراف بنبوة محمد ﷺ.

والجواب عن هذا الإشكال إنما يتوجه لو قلنا بأن العلم بنبوته إنما حصل من اشتمال التوراة والإنجيل على وصفه ونحن لا نقول به بل نقول إنه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده وكل من كان كذلك كان نبيًا صادقًا فهذا برهان والبرهان يفيد اليقين، فلا جرم كان العلم بنبوة محمد ﷺ أقوى وأظهر من العلم ببنوة الأبناء وأبوة الآباء.

السؤال الثالث: فعلى هذا الوجه الذي قررتموه كان العلم بنبوة محمد ﷺ علمًا برهانيًا غير محتمل للغلط، أما العلم بأن هذا ابني فذلك ليس علمًا يقينيًا بل ظن ومحتمل للغلط، فلم شبه اليقين بالظن؟

والجواب: ليس المراد أن العلم بنبوة محمد ﷺ يشبه العلم ببنوة الأبناء، بل المراد به تشبيه العلم بأشخاص الأبناء وذواتهم فكما أن الأب يعرف شخص ابنه معرفة لا يشتبه هو عنده بغيره، فكذا هاهنا وعند هذا يستقيم التشبيه لأن هذا العلم ضروري وذلك نظري وتشبيه النظري بالضروري يفيد المبالغة وحسن الاستعارة.

السؤال الرابع: لم خص الأبناء الذكور؟

الجواب: لأن الذكور أعرف وأشهر وهم بصحبة الآباء ألزم وبقلوبهم ألصق.

القول الثاني: الضمير في قوله: ﴿يَعۡرِفُونَهُۥ﴾ راجع إلى أمر القبلة: أي علماء أهل الكتاب يعرفون أمر القبلة التي نقلت إليها كما يعرفون أبناءهم وهو قول ابن عباس وقتادة والربيع وابن زيد.

واعلم أن القول الأول أولى من وجوه:

أحدها: أن الضمير إنما يرجع إلى مذكور سابق، وأقرب المذكورات العلم في قوله: ﴿مِّنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡعِلۡمِ﴾ [البقرة: ١٤٥] والمراد من ذلك العلم: النبوة، فكأنه تعالى قال: إنهم يعرفون ذلك العلم كما يعرفون أبناءهم، وأما أمر القبلة فما تقدم ذكره البتة.

وثانيها: أن الله تعالى ما أخبر في القرآن أن أمر تحويل القبلة مذكور في التوراة والإنجيل، وأخبر فيه أن نبوة محمد ﷺ مذكورة في التوراة والإنجيل، فكان صرف هذه المعرفة إلى أمر النبوة أولى.

وثالثها: أن المعجزات لا تدل أول دلالتها إلا على صدق محمد عليه السلام، فأما أمر القبلة فذلك إنما يثبت لأنه أحد ما جاء به محمد ﷺ فكان صرف هذه المعرفة إلى أمر النبوة أولى.

أما قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ فَرِيقٗا مِّنۡهُمۡ لَيَكۡتُمُونَ ٱلۡحَقَّ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ﴾ فاعلم أن الذين أوتوا الكتاب وعرفوا الرسول فمنهم من آمن به مثل عبد الله بن سلام وأتباعه، ومنهم من بقي على كفره، ومن آمن لا يوصف بكتمان الحق، وإنما يوصف بذلك من بقي على كفره، لا جرم قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّ

﴿فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ فوصف البعض بذلك، ودل بقوله: ﴿لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ﴾ على سبيل الذم، على أن كتمان الحق في الدين محظور إذا أمكن إظهاره، واختلفوا في المكتوم فقيل: أمر محمد ﷺ، وقيل: أمر القبلة وقد استقصينا في هذه المسألة.

أما قوله: ﴿ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ﴾ ففيه مسألتان:

المسألة الأولى: يحتمل أن يكون (الحق) خبر مبتدأ محذوف، أي هو الحق، وقوله: ﴿مِن رَّبِّكَ﴾ يجوز أن يكون خبرًا بغير خبر، وأن يكون حالاً، ويجوز أيضًا أن يكون مبتدأ خبره: ﴿مِن رَّبِّكَ﴾ وقرأ علي رضي الله عنه: (الحق من ربك) على الإبدال من الأول، أي يكتمون الحق من ربك.

المسألة الثانية: الألف واللام في قوله: ﴿ٱلْحَقُّ﴾ فيه وجهان: الأول: أن يكون للعهد، والإشارة إلى الحق الذي عليه رسول الله ﷺ أو إلى الحق الذي في قوله: ﴿لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ﴾ أي هذا الذي يكتمونه هو الحق من ربك، وأن يكون للجنس على معنى: الحق من الله تعالى لا من غيره يعني أن الحق ما ثبت أنه من الله تعالى كالذي أنت عليه وما لم يثبت أنه من الله كالذي عليه أهل الكتاب فهو الباطل.

أما قوله: ﴿فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾ ففيه مسألتان:

المسألة الأولى: ﴿فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾ في ماذا اختلفوا فيه على أقوال: أحدها: فلا تكونن من الممترين في أن الذين تقدم ذكرهم علموا صحة نبوتك، وأن بعضهم عاند وكتم، قاله الحسن. وثانيها: بل يرجع إلى أمر القبلة. وثالثها: إلى صحة نبوته وشرعه، وهذا هو الأقرب لأن أقرب المذكورات إليه قوله: ﴿ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ﴾ فإذا كان ظاهره يقتضي النبوة وما تشتمل عليه من قرآن ووحي وشريعة، فقوله: ﴿فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾ وجب أن يكون راجعًا إليه.

المسألة الثانية: أنه تعالى وإن نهاه عن الامتراء فلا يدل ذلك على أنه كان شاكًا فيه، وقد تقدم القول في بيان هذه المسألة والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا۟ يَأْتِ بِكُمُ ٱللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٤٨﴾﴾

اعلم أنهم اختلفوا في المراد بقوله: ﴿وَلِكُلٍّ﴾ وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: إنما قال: ﴿وَلِكُلٍّ﴾ ولم يقل: لكل قوم أو أمة لأنه معروف المعنى عندهم فلم يضر حذف المضاف إليه وهو كثير في كلامهم كقوله: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨].

المسألة الثانية: ذكروا فيه أربعة أوجه: أحدها: أنه يتناول جميع الفرق، أعني المسلمين

واليهود والنصارى والمشركين، وهو قول الأصم، قال: لأن في المشركين من كان يعبد الأصنام ويتقرب بذلك إلى الله تعالى كما حكى الله تعالى عنهم في قوله: ﴿هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِۚ﴾ [يونس: ١٨]. وثانيها: وهو قول أكثر علماء التابعين، أن المراد أهل الكتاب وهم: المسلمون واليهود والنصارى، والمشركون غير داخلين فيه. وثالثها: قال بعضهم: المراد لكل قوم من المسلمين وجهة أي جهة من الكعبة يصلى إليها: جنوبية أو شمالية، أو شرقية أو غربية، واحتجوا على هذا القول بوجهين: الأول: قوله تعالى: ﴿هُوَ مُوَلِّيهَاۖ﴾ يعني الله موليها وتولية الله لم تحصل إلا في الكعبة، لأن ما عداها تولية الشيطان. الثاني: أن الله تعالى عقبه بقوله: ﴿فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ﴾ والظاهر أن المراد من هذه الخيرات ما لكل أحد من جهة، والجهات الموصوفة بالخيرية ليست إلا جهات الكعبة. ورابعها: قال آخرون: ولكل وجهة أي لكل واحد من الرسل وأصحاب الشرائع جهة قبلة، فقبلة المقربين: العرش، وقبلة الروحانيين: الكرسي، وقبلة الكروبيين: البيت المعمور، وقبلة الأنبياء الذين قبلك بيت المقدس، وقبلتك الكعبة.

أما قوله تعالى: ﴿وِجۡهَةٌ﴾ ففيه مسألتان:

المسألة الأولى: قرئ: (ولِكُلِّ وِجْهَةٍ) على الإضافة، والمعنى: وكل وجهة هو موليها فزيدت اللام لتقدم المفعول كقولك: لزيد ضربت، ولزيد أبوه ضارب.

المسألة الثانية: قال الفاء: وِجْهَة، وجِهَة، ووَجْه بمعنى واحد، واختلفوا في المراد فقال الحسن: المراد المنهاج والشرع، وهو كقوله تعالى: ﴿لِّكُلِّ أُمَّةٖ جَعَلۡنَا مَنسَكًا﴾ [الحج: ٦٧]، ﴿لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗاۚ﴾ [المائدة: ٤٨] والمراد منه أن للشرائع مصالح، فلا جرم اختلفت الشرائع بحسب اختلاف الأشخاص، وكما اختلف بحسب اختلاف الأشخاص لم يبعد أيضًا اختلافها بحسب اختلاف الزمان بالنسبة إلى شخص واحد، فلهذا صح القول بالنسخ والتغيير، وقال الباقون: المراد منه أمر القبلة، لأنه تقدم قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجۡهَكَ شَطۡرَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِۚ﴾ [البقرة: ١٤٤] فهذه الوجهة يجب أن تكون محمولة على ذلك.

أما قوله: ﴿هُوَ مُوَلِّيهَاۖ﴾ ففيه وجهان:

الأول: أنه عائد إلى الكل، أي ولكل أحد وجهة هو مولي وجهه إليها.

الثاني: أنه عائد إلى اسم الله تعالى، أي الله تعالى يوليها إياه، وتقدير الكلام على الوجه الأول أن نقول: أن لكل منكم وجهة أي جهة من القبلة هو موليها، أي هو مستقبلها. ومتوجه إليها لصلاته التي هو متقرب بها إلى ربه، وكل يفرح بما هو عليه ولا يفارقه، فلا سبيل إلى اجتماعكم على قبلة واحدة، مع لزوم الأديان المختلفة: ﴿فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ﴾ أي فالزموا معاشر المسلمين قبلتكم فإنكم على خيرات من ذلك في الدنيا والآخرة، أما في الدنيا فلشرفكم بقبلة إبراهيم وأما في الآخرة فللثواب العظيم الذي تأخذونه على انقيادكم لأوامره فإن إلى الله

مرجعكم، وأينما تكونوا من جهات الأرض يأت بكم الله جميعًا في صعيد القيامة، فيفصل بين المحق منكم والمبطل، حتى يتبين مَنْ المطيع منكم ومن العاصي، ومن المصيب منكم ومن المخطئ، إنه على ذلك قادر، ومن قال بهذا التأويل قال: المراد أن لكل من أهل الملل وجهة قد اختارها، إما بشريعة وإما بهوى، فلستم تؤاخذون بفعل غيركم، فإنما لهم أعمالهم ولكم أعمالكم، وأما تقرير الكلام على الوجه الثاني أعني أن يكون الضمير في قوله: ﴿هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ عائدًا إلى الله تعالى فهاهنا وجهان: الأول: أن الله عرفنا أن كل واحدة من هاتين القبلتين اللتين هما بيت المقدس والكعبة جهة يوليها الله تعالى عباده، إذا شاء يفعله على حسب ما يعلمه صلاحًا فالجهتان من الله تعالى وهو الذي ولى وجوه عباده إليهما، فاستبقوا الخيرات بالانقياد لأمر الله في الحالتين، فإن انقيادكم خيرات لكم، ولا تلتفتوا إلى مطاعن هؤلاء الذين يقولون: ﴿مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ﴾ [البقرة: ١٤٢] فإن الله يجمعكم وهؤلاء السفهاء جميعًا في عرصة القيامة، فيفصل بينكم. الثاني: أنا إذا فسرنا قوله: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ﴾ بجهات الكعبة ونواحيها، كان المعنى: ولكل قوم منكم معاشر المسلمين وجهة، أي ناحية من الكعبة: ﴿فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ بالتوجه إليها من جميع النواحي، فإنها وإن اختلفت بعد أن تؤدي إلى الكعبة فهي كجهة واحدة ولا يخفى على الله نياتهم فهو يحشرهم جميعًا ويثيبهم على أعمالهم.

أما قوله تعالى: ﴿هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ أي هو موليها وجهه فاستغنى عن ذكر الوجه، قال الفراء: أي مستقبلها، وقال أبو معاذ: موليها على معنى متوليها يقال: قد تولاها ورضيها وأتبعها، وفي قراءة عبد الله بن عامر النخعي: (هُوَ مَوْلاَهَا) وهي قراءة ابن عباس وأبي جعفر ومحمد بن علي الباقر وفي قراءة الباقين: ﴿مُوَلِّيهَا﴾ ولقراءة ابن عامر معنيان: أحدهما: أن ما وليته فقد ولاك، لأن معنى وليته أي جعلته بحيث تليه وإذا صار هذا بحيث يلي ذلك فذاك أيضًا، يلي هذا، فإذن قد ولى كل واحد منهما الآخر وهو كقوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ﴾ [البقرة: ٣٧] و ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤] والظالمون، وهذا قول الفراء. والثاني: ﴿هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ أي قد زينت له تلك الجهة وحببت إليه، أي صارت بحيث يحبها ويرضاها.

أما قوله: ﴿فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ فمعناه الأمر بالبدار إلى الطاعة في وقتها، واعلم أن أداء الصلاة في أول الوقت عند الشافعي رضي الله عنه أفضل، خلافًا لأبي حنيفة، واحتج الشافعي بوجوه:

أولها: أن الصلاة خير لقوله ﷺ: «الصَّلاةُ خَيْرُ مَوْضُوعٍ»[1] وإذا كان كذلك وجب أن يكون

---

(١) إسناده ضعيف: أخرجه النسائي في كتاب (الاستعاذة)، باب: (الاستعاذه من الشياطين والإنس) (٨/ ٢٧٥) حديث رقم (٥٥٠٧)، من طريق جعفر بن عون حدثنا عبد الرحمن بن عبد الله عن أبي عمر عن عبيد بن خشخاش... به مختصرًا على الاستعاذة فقط. وأحمد في (مسنده) (٥/ ١٧٩) حديث رقم (٢١٥٩٢)، قال حدثنا يزيد أخبرنا المسعودي عن أبي عمرو الشامي بن عبيد بن الخشخاش عن أبي ذر. به وأبو داود الطيالسي في (مسنده) (١/ ٦٥) حديث رقم (٤٧٨)، قال حدثنا المسعودي عن أبي عمرو الشامي عن عبيد بن الخشني عن أبي ذر... به، =

تقديمه أفضل لقوله تعالى: ﴿فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ وظاهر الأمر للوجوب، فإذا لم يتحقق فلا أقل من الندب.

وثانيها: قوله: ﴿سَابِقُوٓا۟ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [الحديد: ٢١] ومعناه إلى ما يوجب المغفرة والصلاة مما يوجب المغفرة فوجب أن تكون المسابقة إليها مندوبة.

وثالثها: قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ ۝ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ [الواقعة: ١٠، ١١] ولا شك أن المراد منه السابقون في الطاعات، ولا شك أن الصلاة من الطاعات، وقوله تعالى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ يفيد الحصر، فمعناه أنه لا يقرب عند الله إلا السابقون وذلك يدل على أن كمال الفضل منوط بالمسابقة.

ورابعها: قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓا۟ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [آل عمران: ١٣٣] والمعنى: وسارعوا إلى ما يوجب المغفرة، ولا شك أن الصلاة كذلك، فكانت المسارعة بها مأمورة.

وخامسها: أنه مدح الأنبياء المتقدمين بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا۟ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [الأنبياء: ٩٠] ولا شك أن الصلاة من الخيرات، لقوله عليه السلام: «خَيْرُ أَعْمَالِكُمُ الصَّلَاةُ» (١).

وسادسها: أنه تعالى ذم إبليس في ترك المسارعة فقال: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢] وهذا يدل على أن ترك المسارعة موجب للذم.

وسابعها: قوله تعالى: ﴿حَٰفِظُوا۟ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٣٨] والمحافظة لا تحصل إلا بالتعجيل، ليأمن الفوت بالنسيان وسائر الأشغال.

وثامنها: قوله تعالى: حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَىٰ﴾ [طه: ٨٤] فثبت أن الاستعجال أولى.

وتاسعها: قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِى مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ ٱلْفَتْحِ وَقَٰتَلَ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ ٱلَّذِينَ أَنفَقُوا۟ مِنۢ بَعْدُ وَقَٰتَلُوا۟﴾ [الحديد: ١٠] فبين أن المسابقة سبب لمزيد الفضيلة فكذا في هذه الصورة.

=والبيهقي في (شعب الإيمان) (٣/ ٢٩١) حديث رقم (٣٥٧٦)، من طريق أبي داود حدثنا المسعودي... به، والبزار في مسنده (٩/ ٤٢٦) حديث رقم (٤٠٣٤)، من طريق يعلى بن عبيد وأبو داود قالا نا المسعودي قال أبو داود عن أبي عمر وقال يعلى عن أبي عمرو عن عبيد بن الخشخاش عن أبي ذر رضي الله عنه قال... فذكره، وهناد في (الزهد) (٢/ ٥١٦ - ٥١٧) حديث رقم (١٠٦٥)، قال: حدثنا محمد بن عبيد حدثنا المسعودي عن أبي عمرو... به، وفي إسناده: عبد الرحمن بن عبد الله، المسعودي، صدوق اختلط قبل موته وضابطه أن من سمع منه ببغداد مبعد الاختلاط، وأبو عمر، ويقال أبو عمرو الدمشقي قال الحافظ: ضعيف وعبيد بن الخشخاش لين كما قال الحافظ.

(١) **إسناده حسن**: أخرجه ابن ماجه في كتاب (الطهارة)، باب: المحافظة على الوضوء (١/ ١٠٢) حديث رقم (٢٧٨)، قال: حدثنا إسحاق بن إبراهيم بن حبيب بن سليمان عن ليث عن مجاهد... به وابن أبي شيبة في (مصنفه) (١/ ١٤) حديث رقم (٣٦). قال: حدثنا حسين بن علي عن زائدة عن ليث... به، والبزار في مسنده (٦/ ٣٥٨) حديث رقم (٢٣٦٧)، من طريق ليث عن مجاهد عن عبد الله بن عمرو... به. وقال البوصيري في (مصباح الزجاجة) (١/ ٤١)، وإسناده ضعيف من أجل ليث بن أبي سليم، وحسنه الألباني في (السلسلة الصحيحة) (١/ ١١٤) حديث رقم (١١٥)، وأورده بالتفصيل في (إرواء الغليل) (٢/ ١٣٥).

وعاشرها: ما روى عمر وجرير بن عبد الله وأنس وأبو محذورة عن النبي ﷺ أنه قال: **«الصَّلاَةُ فِي أَوَّلِ الوَقْتِ رَضْوَانُ اللَّهِ وَفِي آخِرِهِ عَفْوُ اللَّهِ»**(١) قال الصديق رضي الله عنه: رِضْوَانُ اللَّهِ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِنْ عَفْوِهِ. قَالَ الشَّافِعِيُّ رضي الله عنه: رِضْوَانُ اللَّهِ إِنَّمَا يَكُونُ لِلْمُحْسِنِيْنِ وَالْعَفْوُ يُوشك أَنْ يَكُونَ عن الْمُقَصِّرِينَ.

فإن قيل: هذا احتجاج في غير موضعه لأنه يقتضي أن يأثم بالتأخير، وأجمعنا على أنه لا يأثم فلم يبق إلا أن يكون معناه أن الفعل في آخر الوقت يوجب العفو عن السيئات السابقة، وما كان كذلك فلا شك أنه يوجب رضوان الله، فكان التأخير موجبًا للعفو والرضوان، والتقديم موجبًا للرضوان دون العفو فكان التأخير أولى.

قلنا: هذا ضعيف من وجوه. الأول: أنه لو كان كذلك لوجب أن يكون تأخير المغرب أفضل وذلك لم يقله أحد. الثاني: أن عدم المسارعة إلى الامتثال يشبه عدم الالتفات، وذلك يقتضي العقاب، إلا أنه لما أتى بالفعل بعد ذلك سقط ذلك الاقتضاء. الثالث: أن تفسير أبي بكر الصديق رضي الله عنه يبطل هذا التأويل الذي ذكروه.

الحادي عشر: روي عنْ علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: **«يَا عَلِيُّ، ثَلاَثٌ لاَ تُؤَخِّرْهَا: الصَّلاَةُ إِذَا أَتَتْ، وَالْجِنَازَةُ إِذَا حَضَرَتْ، وَالأَيِّمُ إِذَا وَجَدْتَ لَهَا كُفْؤًا»**(٢).

الثاني عشر: عن ابن مسعود أنه سأل الرسول ﷺ فقال: أي الأعمال أفضل؟ فقال: **«الصَّلاَةُ لِمِيقَاتِهَا الأَوَّلِ»**(٣).

---

(١) **ضعيف:** أخرجه البيهقي في (سننه الكبرى) (١/ ٤٣٥) حديث رقم (١٨٩٢)، من طريق إبراهيم بن أبي محذورة مؤذن مكة حدثني أبي عن جدي يعني أبا محذورة قال: قال رسول الله ﷺ... فذكره، وأروده ابن عدي في (الكامل) (١/ ٢٥٦)، من طريق إبراهيم بن زكريا حدثنا إبراهيم بن محمد بن أبي محذورة... به، وإبراهيم بن زكريا كان يروي البواطيل عن الثقات كذا قاله ابن عدي ورواه الدارقطني في (سننه) (١/ ٢٤٩) حديث رقم (٢١)، من طريق قيس بن أبي حازم عن جرير بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ... به. ورواه الخطيب في (التحقيق في أحاديث الخلاف) (١/ ٢٨٦/ ٢٨٧) حديث رقم (٣٣١)، وقال: أما حديث جرير ففيه الحسين بن حميد قال مطين هو كذاب، وأما حديث أبي محذورة ففيه إبراهيم بن زكريا قال أبو حاتم الرازي: هو مجهول والحديث الذي رواه منكر وقال ابن عدي حدث عن الثقات بالأباطيل وسئل أحمد عن هذا الحديث (أول الوقت رضوان الله) قال من روى هذا ليس هذا بثبت.

(٢) **إسناده ضعيف:** أخرجه الترمذي في (سننه) (٣/ ٣٨٧) حديث رقم (١٠٧٥) وقال أبو عيسى: هذا حديث غريب وما أرى إسناده بمتصل وأحمد في (مسنده) (١/ ١٠٥) حديث رقم (٨٢٨)، والحاكم في (المستدرك) (٢/ ١٧٦) حديث رقم (٢٦٨٦)، جميعًا من طريق سعيد بن عبد الله الجهني عن محمد بن عمر بن علي بن أبي طالب عن أبيه عن علي بن أبي طالب... به، وفي إسناده سعيد بن عبد الله الجهني، قال أبو حاتم: مجهول.

(٣) **صحيح:** أخرجه أبو داود في كتاب (الصلاة)، باب: (في المحافظة على وقت الصلوات) (١/ ٢١٦) حديث رقم (٤٢٦)، والترمذي في كتاب (الصلاة)، باب: (ما جاء في الوقت الأول من الفضل) (١/ ٣١٩) حديث رقم (١٧٠)، وأحمد في (مسنده) (٦/ ٣٧٥)، من طريق يونس... به، وفي (٦/ ٧٤) من طريق أبي عاصم... به، والبيهقي في (السنن الكبرى) (١/ ٤٣٤)، والدارقطني في (سننه) (١/ ١٢/ ٢٤٨) كلهم من طرق عن عبد الله بن=

الثالث عشر: روى أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «إِنَّ الرَّجُلَ لَيُصَلِّي الصَّلاَةَ وَقَدْ فَاتَهُ مِنْ أَوَّلِ الوَقْتِ مَا هُوَ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَهْلِهِ وَمَالِهِ».

الرابع عشر: قال عليه السلام: «مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسنةً فلهُ أجْرهَا وأجْرُ من عَملَ بها إلى يَوْمِ القِيامَةِ»[(١)] فمن كان أسبق في الطاعة كان هو الذي سن عمل الطاعة في ذلك الوقت، فوجب أن يكون ثوابه أكثر من ثواب المتأخر.

الخامس عشر: إنا توافقنا على أن أحد أسباب الفضيلة فيما بين الصحابة المسابقة إلى الإسلام حتى وقع الخلاف الشديد بين أهل السنة وغيرهم أن أبا بكر أسبق إسلامًا أم عليًا، وما ذاك إلا اتفاقهم على أن المسابقة في الطاعة توجب مزيد الفضل وذلك يدل على قولنا.

السادس عشر: قوله عليه السلام في خطبة له: «وبَادِرُوا بِالأَعْمَالِ الصَّالِحَةِ قَبْلَ أَنْ تَشْتَغِلُوا»[(٢)] ولا شك أن الصلاة من الأعمال الصالحة.

السابع عشر: أن تعجيل حقوق الآدميين أفضل من تأخيرها، فوجب أن يكون الحال في أداء حقوق الله تعالى كذلك، والجامع بينهما رعاية معنى التعظيم.

الثامن عشر: أن المبادرة والمسارعة إلى الصلاة إظهار للحرص على الطاعة، والولوع بها، والرغبة فيها وفي التأخير كسل عنها، فيكون الأول أولى.

التاسع عشر: أن الاحتياط في تعجيل الصلاة لأنه إذا أداها في أول الوقت تفرغت ذمته، فإذا أخر فربما عرض له شغل فمنعه عن أدائها فيبقى الواجب في ذمته، فالوجه الذي يحصل فيه الاحتياط لا شك أنه أولى.

العشرون: أجمعنا في صوم رمضان أن تعجيله أفضل من تأخيره وذلك لأن المريض يجوز له

=عمر العمري عن القاسم بن غنام... به، قال الترمذي: حديث أم فروة لا يروي إلا من حديث عبد الله بن عمر العمري وليس هو بالقوي عند أهل الحديث واضطربوا عنه في هذا الحديث وفي التقريب فهو من رجال مسلم إلا أنه قال ضعيف وقد تابعه إخوته عن عبد الله بن عمر عند الحاكم (١/ ١٨٩)، والدارقطني (١/ ٢٤٨/ ١٤) وأيضًا تابعه الضحاك عند الدارقطني (١/ ١٥/ ٢٤٨).

(١) **صحيح**: أخرجه مسلم في كتاب (الزكاة)، باب: (الحث على الصدقة ولو بشق ثمرة) (٢/ ٦٩) حديث رقم (٧٠٤)، والترمذي في كتاب (العلم)، باب: (فيمن دعا إلى هوى أو إلى ضلالة) (٥/ ٤٢) حديث رقم (٢٦٧٥)، قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. والنسائي في كتاب: (الزكاة)، باب: (التحريض على الصدقة) (٥/ ٧٩) حديث رقم (٢٥٥٣)، وابن ماجه في كتاب (المقدمة)، باب: (من سن سنة حسنة أو سيئة) (١/ ٧٤) حديث رقم (٢٠٣)، من طريق أبي عوانة... به، وأحمد في (مسنده) (٤/ ٣٥٧/ ٣٥٩)، والدارمي في كتاب (المقدمة)، باب: (من سن سنة حسنة أو سيئة) (١/ ١٢٤) حديث رقم (٥١٢)، جميعًا عن جرير بن عبد الله... به.

(٢) **إسناده ضعيف**: أخرجه ابن ماجه في (سننه) (١/ ٣٤٣) حديث رقم (١٠٨١) والبيهقي في (سننه الكبرى) (٣/ ١٧١) حديث رقم (٥٣٥٩) والقضاعي في (مسند الشهاب) (١/ ٤٢١) حديث رقم (٧٢٤)، واللالكائي في (اعتقاد أهل السنة والجماعة) (٥/ ٤٨) حديث رقم (١٥٧٠) جميعا من طريق علي بن زيد عن سعيد بن المسيب عن جابر... به، وفي إسناده علي بن زيد بن جدعان وهو ضعيف.

أن يفطر ويؤخر الصوم، ويجوز له أن يعجل ويصوم في الحال، ثم أجمعنا على أن التعجيل في الصوم أفضل على ما قال: ﴿وَأَن تَصُومُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٤] فوجب أيضًا أن يكون التعجيل في الصلاة أولى.

فإن قيل: تنتقض هذه الدلائل القياسية بالظهر في شدة الحر، أو بما إذا حصل له رجاء إدراك الجماعة أو وجود الماء.

قلنا: التأخير ثبت في هذه المواضع لأمور عارضة، وكلامنا في مقتضى الأصل.

الحادي والعشرون: المسارعة إلى الامتثال أحسن في العرف من ترك المسارعة، فوجب أن يكون في الشرع كذلك لقوله عليه السلام: «مَا رَآهُ الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللهِ حَسَنٌ».

الثاني والعشرون: صلاة كملت شرائطها فوجب أداؤها في أول الوقت، كالمغرب ففيه احتراز عن الظهر في شدة الحر، لأنه إنما يستحب التأخير إذا أراد أن يصليها في المسجد لأجل أن المشي إلى المسجد في شدة الحر كالمانع، أما إذا صلاها في داره فالتعجيل أفضل، وفيه احتراز عمن يدافع الأخبثين أو حضره الطعام وبه جوع لهذا المعنى أيضًا، وكذلك المتيمم إذا كان على ثقة من وجود الماء، وكذلك إذا توقع حضور الجماعة فإن الكمال لم يحصل في هذه الصورة، فهذه هي الأدلة الدالة على أن المسارعة أفضل، ولنذكر كل واحد من الصلوات:

أما صلاة الفجر فقال محمد: المستحب أن يدخل فيها بالتغليس، ويخرج منها بالإسفار، فإن أراد الاقتصار على أحد الوقتين فالإسفار أفضل، وقال الشافعي رضي الله عنه: التغليس أفضل، وهو مذهب أبي بكر وعمر، وبه قال مالك وأحمد، واحتج الشافعي رضي الله عنه بعد الدلائل السالفة بوجوه:

أحدها: ما أخرج في الصحيحين برواية عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «كان رسول الله ﷺ لَيُصَلِّي الصُّبْحَ فَيَنْصَرِفَ النِّسَاءُ مُتَلَفِّعَاتٍ بِمُرُوطِهِنَّ مَا يُعْرَفْنَ مِنَ الْغَلَسِ»[1] قال محيي السنة في كتاب (شرح السنة): متلفعات بمروطهن أي متجللات بأكسيتهن، والتلفع بالثوب الاشتمال، والمروط: الأردية الواسعة، واحدها مرط، والغلس: ظلمة آخر الليل، فإن قيل: كان هذا في ابتداء الإسلام حين كان النساء يحضرن الجماعات، فكان النبي ﷺ يصلي بالغلس كيلا يعرفن، وهكذا كان عمر رضي الله عنه يصلي بالغلس، ثم لما نهين عن الحضور في الجماعات ترك ذلك، قلنا: الأصل المرجوع إليه في إثبات جميع الأحكام عدم النسخ، ولولا هذا الأصل لما جاز الاستدلال بشيء من الدلائل الشرعية.

وثانيها: ما أخرج في الصحيحين عن قتادة عن أنس عن زيد بن ثابت قال تسحرنا مع

---

(١) **متفق عليه:** أخرجه البخاري في كتاب (الأذان)، باب: (انتظار الناس قيام الإمام العالم) (٢/ ٤٠٦) حديث رقم (٨٦٧)، ومسلم في كتاب (المساجد)، باب: (استحباب التبكير بالصبح في أول وقتها) (١/ ٤٥٥) حديث رقم (٢٣٢) من طريق مالك... به.

رسول الله ﷺ ثم قمنا إلى الصلاة، قال: قلت: كم كان قدر ذلك، قال: قدر خمسين آية [(١)]، وهذا يدل أيضًا على التغليس.

وثالثها: ما روي عن أبي مسعود الأنصاري أن رسول الله ﷺ غلس بالصبح، ثم أسفر مرة، ثُمَّ لَمْ يَعُدْ إِلَى الإِسْفَارِ حَتَّى قَبَضَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ.

ورابعها: أنه تعالى مدح المستغفرين بالأسحار فقال: ﴿وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ﴾ [آل عمران: ١٧] ومدح التاركين للنوم فقال: ﴿تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ [السجدة: ١٦] وإذا ثبت هذا وجب أن يكون ترك النوم بأداء الفرائض أفضل لقوله عليه السلام حكاية عن الله: «لن يتقرّب المتقرّبون إليّ بمِثْلِ أَدَاءِ ما افترضتُ عَلَيهِمْ» [(٢)]، وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يكون التغليس أفضل.

وخامسها: أن النوم في ذلك الوقت أطيب، فيكون تركه أشق، فوجب أن يكون ثوابه أكثر، لقوله عليه السلام: «أَفْضَلُ العِبَادَاتِ أَحْمَزُهَا» [(٣)] أي أشقها، واحتج أبو حنيفة بوجوه. أحدها: قوله عليه السلام: «أَسْفِرُوا بِالفَجْرِ فَإِنَّهُ أَعْظَمُ لِلأَجْرِ» [(٤)]. وثانيها: روى عبد الله بن مسعود أنه صلى الفجر بالمزدلفة فغلس، ثم قال ابن مسعود: ما رأيت رسول الله ﷺ صلى صلوات إلا لميقاتها إلا صلاة الفجر، فإنه صلاها يومئذ لغير ميقاتها [(٥)]. وثالثها: عن ابن مسعود قال: ما

---

(١) **متفق عليه:** أخرجه البخاري في كتاب (مواقيت الصلاة)، باب: (وقت الفجر) (١/ ٢١٠) حديث رقم (٥٥٠)، ومسلم في (صحيحه) (٢/ ٧٧١/ ١٠٩٧) كلاهما من طريق قتادة... به.

(٢) **صحيح:** أخرجه البخاري في كتاب (الرقاق)، باب: (من جاهد نفسه في طاعة الله) (٥/ ٢٣٨٤) حديث رقم (٦١٣٧)، من طريق عطاء عن أبي هريرة... به.

(٣) **لا أصل له:** أورده القاري في (المطبوع) (١/ ٥٧) حديث رقم (٣٣) وقال: قال الزركشي: لا يعرف وقال ابن القيم في شرح منازل السائرين: لا أصل له.

(٤) **صحيح:** أخرجه أبو داود في كتاب (الصلاة)، باب: (في وقت الصبح) (١/ ١١٥) حديث رقم (٤٢٤)، من طريق ابن عجلان... بنحوه. والترمذي في كتاب (أبواب الصلاة)، باب: (في الإسفار بالفجر) (١/ ٢٨٩) حديث رقم (١٥٤)، من طريق محمد بن إسحاق عن عاصم... به، والنسائي في كتاب (المواقيت)، باب: (الإسفار) (١/ ٣٩٤) حديث رقم (٥٤٧)، وابن ماجه في كتاب (الصلاة)، باب: (وقت صلاة الفجر) (١/ ٢٢١) حديث رقم (٦٧٢) من طريق ابن عجلان... به، والدارمي في كتاب: (الصلاة)، باب: (الإسفار بالفجر) (١/ ٢٢٧)، من طريق ابن عجلان... به، وأبو داود الطيالسي في (مسنده) (٩٥٩)، والبيهقي في (سننه) (١/ ٢٧٧)، وأحمد في (مسنده) (٣/ ٤٦٥/ ٤/ ١٤٠/ ١٤٢/ ١٤٣) جميعًا من طرق عن عاصم... به.

(٥) **متفق عليه:** أخرجه البخاري في كتاب (الحج) باب: (متي يصلى الفجر بجمع) (٢/ ٦٠٤) حديث رقم (١٥٩٨)، قال: حدثنا عمر بن حفص بن غياث حدثنا أبي حدثنا الأعمش قال حدثني عمارة... به، ومسلم في كتاب (الحج)، باب: (استحباب زيادة التغليس لصلاة الفجر) (٢/ ٩٣٨/ ١٢٨٩) وقال: حدثنا يحيى بن يحيى وأبو بكر بن أبي شيبة وأبو كريب جميعًا عن أبي معاوية قال يحيى أخبرنا أبو معاوية عن الأعمش عن عمارة عن عبد الرحمن بن يزيد عن عبد الله قال: ما رأيت رسول الله ﷺ صلى صلاة... الحديث.

رأيت أصحاب رسول الله ﷺ حافظوا على شيء ما حافظوا على التنوير بالفجر [١]. ورابعها: عن أبي بكر رضي الله عنه أنه صلى الفجر فقرأ آل عمران، فقالوا: كادت الشمس أن تطلع، فقال لو طلعت لم تجدنا غافلين [٢]، وعن عمر أنه قرأ البقرة فاستشرقوا الشمس، فقال: لو طلعت لم تجدنا غافلين [٣]. وخامسها: أن تأخير الصلاة يشتمل على فضيلة الانتظار، وقال عليه السلام: «**الْمُنْتَظِرُ لِلصَّلاةِ كَمَنْ هُوَ فِي الصَّلاةِ**» [٤] فمن أخر الصلاة عن أول وقتها فقد انتظر الصلاة أولاً ثم أتى بها ثانيًا ومن صلاها في أول الوقت فقد فاته فضل الانتظار. وسادسها: أن التأخير يفضي إلى كثرة الجماعة فوجب أن يكون أولى تحصيلاً لفضل الجماعة. وسابعها: أن التغليس يضيق على الناس، لأنه إذا كان الصلاة في وقت الغليس احتاج الإنسان إلى أن يتوضأ بالليل حتى يتفرغ للصلاة بعد طلوع الفجر، والحرج منفى شرعًا. وثامنها: أنه تكره الصلاة بعد صلاة الفجر فإذا صلى وقت الإسفار فإنه يقل وقت الكراهة، وإذا صلى بالتغليس فإنه يكثر وقت الكراهة.

والجواب عن الأول: أن الفجر اسم للنور الذي ينفي به ظلام المشرق، فالفجر إنما يكون فجرًا لو كانت الظلمة باقية في الهواء، فأما إذا زالت الظلمة بالكلية واستنار الهواء لم يكن ذلك فجرًا، وأما الإسفار فهو عبارة عن الظهور، يقال: أسفرت المرأة عن وجهها إذا كشفت عنه، إذا ثبت هذا فنقول: ظهور الفجر إنما يكون عند بقاء الظلام في الهواء، فإن الظلام كلما كان أشد كان النور الذي يظهر فيما بين ذلك الظلام أشد، فقوله: «**أَسْفِرُوا بِالْفَجْرِ**» يجب أن يكون محمولاً على التغليس، أي كلما وقعت صلاتكم حين كان الفجر أظهر وأبهر كان أكثر ثوابًا، وقد بينا أن ذلك لا يكون إلا في أول الفجر، وهذا معنى قول الشافعي رضي الله عنه أن الإسفار المذكور في الحديث محمول على تيقن طلوع الفجر وزوال الشك عنه، والذي يدل على ما قلناه أن أداء الصلاة في ذلك الوقت أشق، فوجب أن يكون أكثر ثوابًا، وأما تأخير الصلاة إلى وقت التنوير فهو عادة أهل الكسل، فكيف يمكن أن يقول الشارع: إن الكسل أفضل من الجد في الطاعة.

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في (مصنفه) (١/ ٢٨٤) حديث رقم (٣٢٥٦)، وأبو يوسف في (الآثار) (١/ ٢٠) حديث رقم (٩٨) كلاهما من طريق سفيان عن حماد عن إبراهيم... به.

(٢) **صحيح موقوف**: أخرجه البيهقي في (سننه الكبرى) (١/ ٣٧٩) حديث رقم (١٦٥٤) من طريق هشام حدثنا قتادة عن أنس... به. والطحاوي في (شرح معاني الآثار) (١/ ١٨١) من طريق شعبة عن قتادة عن أنس... به.

(٣) **صحيح موقوف**: أخرجه البيهقي في (سننه الكبرى) (١/ ٣٧٩) حديث رقم (١٦٥٥) من طريق أبي معاوية عن عاصم الأحول عن أبي عثمان النهدي... به. والطحاوي في (شرح معاني الآثار) (١/ ١٨٠) من طريق محمد بن يوسف قال سمعت السائب بن يزيد قال: صليت خلف عمر الصبح... فذكره.

(٤) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (الجماعة)، باب: (وجوب صلاة الجماعة) (١/ ٢٣٢) حديث رقم (٦٢٠) من طريق أبي صالح عن أبي هريرة... به، ومسلم في (صحيحه) (١/ ٤٥٩/ ٦٤٩) من طريق أبي رافع عن أبي هريرة... به. بلفظ: (ولا يزال أحدكم في صلاة ما انتظر الصلاة) واللفظ للبخاري.

والجواب عن الثالث: وهو قول ابن مسعود: حافظوا على التنوير بالفجر، فجوابه هذا الذي قررناه لأن التنوير بالفجر إنما يحصل في أول الوقت، فأما عند امتلاء العالم من النور فإنه لا يسمى ذلك فجرًا، وأما سائر الوجوه فهي معارضة ببعض ما قدمناه والله أعلم.

أما قوله تعالى: ﴿أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا﴾ فهو وعد لأهل الطاعة، ووعيد لأهل المعصية، كأنه تعالى قال: استبقوا أيها المحققون والعارفون بالنبوة والشريعة الخيرات وتحملوا فيها المشاق لتصلوا يوم القيامة إلى مالكم عند الله من أنواع الكرامة والزلفى، ثم إنه سبحانه حقق ذلك بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ وذلك لأن الإعادة في نفسها ممكنة وهو سبحانه قادر على جميع الممكنات، فوجب أن يكون قادرًا على الإعادة، وأما المسائل المستنبطة من هذه الآية، فقد ذكرناها في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠].

قوله تعالى: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿١٤٩﴾ وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥٠﴾﴾

اعلم أن أول ما في هذه الآية من البحث أن الله تعالى قال قبل هذه الآيات: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ١٤٤] وذكر هاهنا ثانيًا قوله تعالى: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ ثم ذكر ثالثًا قوله: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾ فهل في هذا التكرار فائدة أم لا؟ وللعلماء فيه أقوال. أحدها: أن الأحوال ثلاثة، أولها: أن يكون الإنسان في المسجد الحرام. وثانيها: أن يخرج عن المسجد الحرام ويكون في البلد. وثالثها: أن يخرج عن البلد إلى أقطار الأرض، فالآية الأولى محمولة على الحالة الأولى، والثانية على الثانية، والثالثة على الثالثة، لأنه قد كان يتوهم أن للقرب حرمة لا تثبت فيها للبعد، فلأجل إزالة هذا الوهم كرر الله تعالى هذه الآيات.

والجواب الثاني: أنه سبحانه إنما أعاد ذلك ثلاث مرات لأنه علق بها كل مرة فائدة زائدة، أما في المرة الأولى فبين أن أهل الكتاب يعلمون أن أمر نبوة محمد ﷺ وأمر هذه القبلة حق، لأنهم

شاهدوا ذلك في التوراة والإنجيل، وأما في المرة الثانية فبين أنه تعالى يشهد أن ذلك حق، وشهادة الله بكونه حقًا مغايرة لعلم أهل الكتاب بكونه حقًا، وأما في المرة الثالثة فبين أنه إنما فعل ذلك لئلا يكون للناس عليكم حجة، فلما اختلفت هذه الفوائد حسنت إعادتها لأجل أن يترتب في كل واحدة من المرات واحدة من هذه الفوائد، ونظيره قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ﴾ [البقرة: ٧٩].

والجواب الثالث: أنه تعالى قال في الآية الأولى: ﴿فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا ۚ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ [البقرة: ١٤٤] فكان ربما يخطر ببال جاهل أنه تعالى إنما فعل ذلك طلبًا لرضا محمد ﷺ لأنه قال: ﴿فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا﴾ فأزال الله تعالى هذا الوهم الفاسد بقوله: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۖ وَإِنَّهُۥ لَلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ﴾ أي نحن ما حولناك إلى هذه القبلة بمجرد رضاك، بل لأجل أن هذا التحويل هو الحق الذي لا محيد عنه فاستقبالها ليس لأجل الهوى والميل كقبلة اليهود المنسوخة التي إنما يقيمون عليها بمجرد الهوى والميل، ثم إنه تعالى قال ثالثًا: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ والمراد دوموا على هذه القبلة في جميع الأزمنة والأوقات، ولا تولوا فيصير ذلك التولي سببًا للطعن في دينكم، والحاصل أن الآية السالفة أمر بالدوام في جميع الأمكنة والثانية أمر بالدوام في جميع الأزمنة والأمكنة، والثالثة أمر بالدوام في جميع الأزمنة وإشعار بأن هذا لا يصير منسوخًا ألبتة.

والجواب الرابع: أن الأمر الأول مقرون بإكرامه إياهم بالقبلة التي كانوا يحبونها وهي قبلة أبيهم إبراهيم عليه السلام، والثاني مقرون بقوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ [البقرة: ١٤٨] أي لكل صاحب دعوة وملة قبلة يتوجه إليها فتوجهوا أنتم إلى أشرف الجهات التي يعلم الله تعالى أنها حق، وذلك هو قوله: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۖ وَإِنَّهُۥ لَلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ﴾. والثالث مقرون بقطع الله تعالى حجة من خاصمه من اليهود في أمر القبلة، فكانت هذه عللًا ثلاثًا قرن بكل واحدة منها أمر بالتزام القبلة، نظيره أن يقال: الزم هذه القبلة فإنها القبلة التي كنت تهواها، ثم يقال: الزم هذه القبلة فإنها قبلة الحق لا قبلة الهوى، وهو قوله: ﴿وَإِنَّهُۥ لَلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ﴾ ثم يقال: الزم هذه القبلة فإن في لزومك إياها انقطاع حجج اليهود عنك، وهذا التكرار في هذا الموضع كالتكرار في قوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن: ١٣] وكذلك ما كرر في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً ۖ وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء: ١٧٤].

والجواب الخامس: أن هذه الواقعة أول الوقائع التي ظهر النسخ فيها في شرعنا فدعت الحاجة إلى التكرير لأجل التأكيد والتقرير وإزالة الشبهة وإيضاح البينات.

أما قوله تعالى: ﴿وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٧٤] يعني ما يعمله هؤلاء المعاندون الذين

يكتمون الحق وهم يعرفونه ويدخلون الشبهة على العامة بقولهم: ﴿مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِى كَانُوا۟ عَلَيْهَا﴾[البقرة: ١٤٢] وبأنه قدْ اشتاق إلى مولده ودين آبائه، فإن الله عالم بهذا فأنزل ما أبطله وكشف عن وهنه وضعفه.

أما قوله: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أن هذا الكلام يوهم حجاجًا وكلامًا تقدم من قبل في باب القبلة عن القوم فأراد الله تعالى أن يبين أن تلك الحجة تزول الآن باستقبال الكعبة، وفي كيفية تلك الحجة روايات: أحدها: أن اليهود قالوا: تخالفنا في ديننا وتتبع قبلتنا. وثانيها: قالوا: ألم يدر محمد أين يتوجه في صلاته حتى هديناه. وثالثها: أن العرب قالوا: إنه كان يقول: أنا على دين إبراهيم والآن ترك التوجه إلى الكعبة، ومن ترك التوجه إلى الكعبة فقد ترك دين إبراهيم عليه السلام، فصارت هذه الوجوه وسائل لهم إلى الطعن في شرعه عليه الصلاة والسلام، إلا أن الله تعالى لما علم أن الصلاح في ذلك أوجب عليهم التوجه إلى بيت المقدس لما فيه من المصلحة في الدين، لأن قولهم لا يؤثر في المصالح، وقد بينا من قبل تلك المصلحة، وهي تميز من اتبعه بمكة ممن أقام على تكذيبه، فإن ذلك الامتياز ما كان يظهر إلا بهذا الجنس ولما انتقل عليه الصلاة والسلام إلى المدينة تغيرت المصلحة فاقتضت الحكمة تحويل القبلة إلى الكعبة، فلهذا قال الله تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾ يعني تلك الشبهة التي ذكروها تزول بسبب هذا التحويل، ولما كان فيهم من المعلوم من حاله أنه يتعلق عند هذا التحويل بشبهة أخرى، وهو قول بعض العرب: إن محمدًا عليه الصلاة والسلام عاد إلى ديننا في الكعبة وسيعود إلى ديننا بالكلية وكان التمسك بهذه الشبهة والاستمرار عليها سببًا للبقاء على الجهل والكفر، وذلك ظلم على النفس على ما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[لقمان: ١٣] فلا جرم قال الله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ﴾.

المسألة الثانية: قرأ نافع: (لِيلاً) يترك الهمزة وكل همزة مفتوحة قبلها كسرة فإنه يقلبها ياء والباقون بالهمزة وهو الأصل.

المسألة الثالثة: (لئلا) موضعه نصب، والعامل فيه (ولوا) أي ولوا لئلا، وقال الزجاج التقدير: عرفتكم ذلك لئلا يكون للناس عليكم حجة.

المسألة الرابعة: قيل: الناس هم أهل الكتاب عن قتادة والربيع وقيل: هو على العموم.

المسألة الخامسة: هاهنا سؤال، وهو أن شبهة هؤلاء الذين ظلموا أنفسهم ليست بحجة، فكيف يجوز استثناؤها عن الحجة وقد اختلف الناس فيه على أقوال: الأول: أنه استثناء متصل ثم على هذا القول يمكن دفع السؤال من وجوه:

الوجه الأول: أن الحجة كما أنها قد تكون صحيحة، قد تكون أيضًا باطلة، قال الله تعالى ﴿حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِمْ﴾[الشورى: ١٦] وقال تعالى: ﴿فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ﴾[آل

عمران: ٦١]والمحاجة هي أن يورد كل واحد منهم على صاحبه حجة وهذا يقتضي أن يكون الذي يورده المبطل يسمى بالحجة ولأن الحجة اشتقاقها من حجه: إذا علا عليه فكل كلام يقصد به غلبة الغير فهو حجة، وقال بعضهم: إنها مأخوذة من محجة الطريق، فكل كلام يتخذه الإنسان مسلكًا لنفسه في إثبات أو إبطال فهو حجة، وإذا ثبت أن الشبهة قد تسمى حجة كان الاستثناء متصلاً.

الوجه الثاني: في تقرير أنه استثناء متصل: أن المراد بالناس أهل الكتاب فإنهم وجدوه في كتابهم أنه عليه الصلاة والسلام يحول القبلة فلما حولت، بطلت حجتهم إلا الذين ظلموا بسبب أنهم كتموا ما عرفوا، عن أبي روق.

الوجه الثالث: أنهم لما أوردوا تلك الشبهة على اعتقاد أنها حجة سماها الله (حجة) بناء على معتقدهم أو لعله تعالى سماها (حجة) تهكمًا بهم.

الوجه الرابع: أراد بالحجة المحاجة والمجادلة فقال: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾ فإنهم يحاجونكم بالباطل.

القول الثاني: أنه استثناء منقطع، ومعناه لكن الذين ظلموا منهم يتعلقون بالشبهة ويضعونها موضع الحجة، وهو كقوله تعالى: ﴿مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ﴾ [النساء: ١٥٧] وقال النابغة:

وَلا عَيبَ فيهِم غَيرَ أَنَّ سُيوفَهُم ... بِهِنَّ فُلولٌ مِن قِراعِ الكَتائِبِ

ومعناه: لكن بسيوفهم فلول وليس بعيب ويقال ما له على حق إلا التعدي يعني لكنه يتعدى ويظلم، ونظيره أيضًا قوله تعالى: ﴿إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ ۝ إِلَّا مَن ظَلَمَ﴾ [النمل: ١٠-١١] وقال: ﴿لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ﴾ [هود: ٤٣] وهذا النوع من الكلام عادة مشهورة للعرب.

القول الثالث: زعم أبو عبيدة أن (إلا) بمعنى الواو كأنه تعالى قال: لئلا يكون للناس عليكم حجة وللذين ظلموا وأنشد:

وكُلُّ أَخٍ مُفَارِقُهُ أخوهُ ... لَعَمرُ أَبيكَ إلاّ الفَرقَدانِ[1]

يعني: والفرقدان.

القول الرابع: قال قطرب: موضع (الذين) خفض لأنه بدل من الكاف والميم في عليكم كأنه قيل: لئلا يكون عليكم حجة إلا الذين ظلموا فإنه يكون حجة عليهم وهم الكفار، قال علي ابن عيسى: هذان الوجهان بعيدان.

---

(١) هذا البيت لعمرو الزبيدي وهو عمرو بن معدي كرب بن ربيعة بن عبد الله الزبيدي. (١٠٠ق. هـ - ٢١ هـ/ ٥٢٥ - ٦٤٢ م) فارس اليمن، وصاحب الغارات المذكورة، وفد على المدينة سنة ٩هـ، في عشرة من بني زبير، فأسلم وأسلموا وعادوا، ولما توفي النبي ﷺ، ارتد عمرو في اليمن، ثم رجع إلى الإسلام، فبعثه أبو بكر إلى الشام، فشهد اليرموك، وذهبت فيها إحدى عينيه. وبعثه عمر إلى العراق، فشهد القادسية، وكان عصبي النفس، أبيًا، فيه قسوة الجاهلية، يكني أبا ثور.

أما قوله تعالى: ﴿فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِي﴾ فالمعنى لا تخشوا من تقدم ذكره ممن يتعنت ويجادل ويحاج، ولا تخافوا مطاعنهم في قبلتكم فإنهم لا يضرونكم واخشوني، يعني احذروا عقابي إن أنتم عدلتم عما ألزمتكم وفرضت عليكم، وهذه الآية تدل على أن الواجب على المرء في كل أفعاله وتروكه أن ينصب بين عينيه: خشية عقاب الله، وأن يعلم أنه ليس في يد الخلق شيء ألبتة، وأن لا يكون مشتغل القلب بهم، ولا ملتفت الخاطر إليهم.

أما قوله تعالى: ﴿وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ﴾ **فقد اختلفوا في متعلق اللام على وجوه:**

أحدها: أنه راجع إلى قوله تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾ ﴿وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ﴾ فبين الله تعالى أنه حولهم إلى هذه الكعبة لهاتين الحكمتين. إحداهما: لانقطاع حجتهم عنه. والثانية: لتمام النعمة، وقد بين أبو مسلم بن بحر الأصفهاني ما في ذلك من النعمة، وهو أن القوم كانوا يفتخرون باتباع إبراهيم في جميع ما كانوا يفعلون فلما حول ﷺ القبلة إلى بيت المقدس لحقهم ضعف قلب، ولذلك كان النبي ﷺ يحب التحول إلى الكعبة لما فيه من شرف البقعة فهذا موضع النعمة.

وثانيها: أن متعلق اللام محذوف، معناه: ولإتمام النعمة عليكم وإرادتي اهتداءكم أمرتكم بذلك.

وثالثها: أن يعطف على علة مقدرة، كأنه قيل: واخشوني لأوفقكم ولأتم نعمتي عليكم، والقول الأول أقرب إلى الصواب فإن قيل: إنه تعالى أنزل عند قرب وفاة رسول الله ﷺ: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ [المائدة: ٣] فبين أن تمام النعمة إنما حصل ذلك اليوم، فكيف قال قبل ذلك اليوم بسنين كثيرة في هذه الآية: ﴿وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ﴾ قلنا: تمام النعمة اللائقة في كل وقت هو الذي خصه به، وفي الحديث: «تَمَامِ النِّعْمَةِ، دُخُولُ الْجَنَّةِ»[1] وعن علي رضي الله عنه: تمام النعمة الموت على الإسلام.

---

(١) **إسناده ضعيف:** أخرجه الترمذي في كتاب (الدعوات) (٥/ ٥٤١) حديث رقم (٣٥٢٧)، من طريق وكيع حدثنا سفيان عن الجريري... به. وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن، وأحمد في (مسنده) (٥/ ٢٣٥) حديث رقم (٢٢١٠٩)، من طريق الجريري... به. والطبراني في (الكبير) (٢٠/ ٥٥) حديث رقم (٩٧)، من طريق سعيد الجريري عن أبي الورد... به. وأبو نعيم في (الحلية) (٦/ ٢٠٤)، من طريق يزيد بن هارون عن الجريري... به. وابن أبي شيبة في (مصنفه) (٦/ ٤٦) حديث رقم (٢٩٣٥٦) قال: حدثنا يزيد بن هارون عن الجريري... به. وعبد بن حميد في (مسنده) (١/ ٦٦) حديث رقم (١٠٧)، قال أخبرنا يزيد بن هارون أخبرنا الجريري... به، والبخاري في (الأدب المفرد) (١/ ٢٥٣) حديث رقم (٧٢٥) من طريق سفيان عن الجريري... به. والبزار في مسنده (٧/ ٨٢) حديث رقم (٢٦٣٥) من طريق أبي الورد بن ثمامة عن اللجلاج عن معاذ بن جبل... به. وأورده الألباني في (السلسلة الضعيفة) (٧/ ٨) حديث رقم (٣٤١٦)، وقال: قلت: ورجاله ثقات معروفون غير أبي الورد هذا لم يوثقه أحد، وأشار الدارقطني إلى جهالته بقوله: (ما حدث عنه غير سعيد بن إياس الجريري) لكنه تعقب بأنه روى عنه أيضًا شداد بن سعيد الراسبي، وشداد فيه ضعف، وقال الحافظ: (أبو الورد بن ثمامة... مقبول).

واعلم أن الذي حكيناه عن أبي مسلم رحمه الله من التشكك في صلاة الرسول وصلاة أمته إلى بيت المقدس، فإن كان مراده أن ألفاظ القرآن لا تدل على ذلك فقد أصاب، لأن شيئًا من ألفاظ القرآن لا دلالة فيه على ذلك البتة على ما بيناه، وإن أراد به إنكاره أصلاً، فبعيد، لأن الأخبار في ذلك قريبة من المتواتر، ولأبي مسلم رحمه الله أن يمنع التواتر، وعند ذلك يقول: لا يصح التعويل في القطع بوقوع النسخ في شرعنا على خبر الواحد، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا۟ تَعْلَمُونَ ﴿١٥١﴾﴾

اعلم أنا قد بينا أن الله تعالى استدل على صحة دين محمد عليه الصلاة والسلام بوجوه بعضها إلزامية، وهو أن هذا الدين دين إبراهيم فوجب قبوله، وهو المراد بقوله: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ﴾[البقرة: ١٣٠] وبعضها برهانية وهو قوله: ﴿قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ﴾[البقرة: ١٣٦] ثم إنه سبحانه وتعالى عقب هذا الاستدلال بحكاية شبهتين لهم. إحداهما: قوله: ﴿وَقَالُوا۟ كُونُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ تَهْتَدُوا۟﴾ [البقرة: ١٣٥]. والثانية: استدلالهم بإنكار النسخ على القدح في هذه الشريعة، وهو قوله: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِى كَانُوا۟ عَلَيْهَا﴾[البقرة: ١٤٢] وأطنب الله تعالى في الجواب عن هذه الشبهة وبالحق فعل ذلك، لأن أعظم الشبهة لليهود في إنكار نبوة محمد عليه الصلاة والسلام إنكار النسخ، فلا جرم أطنب الله تعالى في الجواب عن هذه الشبهة، وختم ذلك الجواب بقوله: ﴿وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِى عَلَيْكُمْ﴾ فصار هذا الكلام مع ما فيه من الجواب عن الشبهة تنبيهًا على عظيم نعم الله تعالى، ولا شك أن ذلك أشد استمالة للقلوب، فإنه من حيث إنه يخلص عن الباطل ويهدي إلى الحق مرغوب فيه، ومن حيث إنه سبب لحصول العز والشرف في الدنيا، والتخلص في الذل والمهانة يكون مرغوبًا فيه، وعند اجتماع الأمرين فقد بلغ النهاية في هذا الباب.

أما قوله: ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَا﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: هذا الكاف إما أن يتعلق بما قبله أو بما بعده، فإن قلنا: إنه متعلق بما قبله ففيه وجوه. الأول: أنه راجع إلى قوله: ﴿وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِى عَلَيْكُمْ﴾ أي ولأتم نعمتي عليكم في الدنيا بحصول الشرف، وفي الآخرة بالفوز بالثواب، كما أتممتها عليكم في الدنيا بإرسال الرسول. الثاني: أن إبراهيم عليه السلام قال: ﴿رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ﴾ [البقرة: ١٢٩] وقال أيضًا: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا﴾ [البقرة: ١٢٨] فكأنه تعالى قال: ولأتم نعمتي عليكم ببيان الشرائع، وأهديكم إلى الدين إجابة لدعوة إبراهيم، كما أرسلنا فيكم رسولاً إجابة لدعوته عن ابن جرير. الثالث: قول أبي مسلم

الأصفهاني، وهو أن التقدير: وكذلك جعلناكم أمة وسطًا كما أرسلنا فيكم رسولاً، أي كما أرسلنا فيكم رسولاً من شأنه وصفته كذا وكذا، فكذلك جعلناكم أمة وسطًا، وأما إن قلنا: أنّه متعلق بما بعده، فالتقدير: كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم يعلمكم الدين والشرع، فاذكروني أذكركم وهو اختيار الأصم وتقريره أنكم كنتم على صورة لا تتلون كتابًا، ولا تعلمون رسولاً، ومحمد ﷺ رجل منكم ليس بصاحب كتاب، ثم أتاكم بأعجب الآيات يتلوه عليكم بلسانكم وفيه ما في كتب الأنبياء، وفيه الخبر عن أحوالهم، وفيه التنبيه على دلائل التوحيد والمعاد وفيه التنبيه على الأخلاق الشريفة، والنهي عن أخلاق السفهاء، وفي ذلك أعظم البرهان على صدقه فقال: كما أوليتكم هذه النعمة وجعلتها لكم دليلاً، فاذكروني بالشكر عليها، أذكركم برحمتي وثوابي، والذي يؤكده قوله تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ﴾ [آل عمران: ١٦٤] فلما ذكرهم هذه النعمة والمنة، أمرهم في مقابلتها بالذكر والشكر.

فإن قيل: (كما) هل يجوز أن يكون جوابًا؟

قلنا: جوزه الفراء وجعل لاذكروني جوابين: أحدهما: (كَمَا). والثاني: ﴿أَذْكُرْكُمْ﴾ ووجه ذلك لأنه أوجب عليهم الذكر ليذكرهم الله برحمته، ولما سلف من نعمته، قال القاضي: والوجه الأول أولى لأنه قبل الكلام إذا وجد ما يتم به الكلام من غير فصل فتعلقه به أولى.

المسألة الثانية: في وجه التشبيه قولان: إن قلنا الكاف متعلق بقوله: ولأتم نعمتي كان المعنى أن النعمة في أمر القبلة كالنعمة بالرسالة لأنه تعالى يفعل الأصلح، وإن قلنا: إنه متعلق بقوله تعالى: ﴿فَٱذْكُرُونِىٓ﴾ دل ذلك على أن النعمة بالذكر جارية مجرى النعمة بالرسالة.

المسألة الثالثة: (مَا) في قوله: ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَا﴾ مصدرية، كأنه قيل: كإرسالنا فيكم، ويحتمل أن تكون كافة.

أما قوله تعالى: ﴿فِيكُمْ﴾ فالمراد به العرب، وكذلك قوله: ﴿مِنكُمْ﴾ وفي إرساله فيهم ومنهم، نعم عظيمة عليهم لما لهم فيه الشرف، ولأن المشهور من حال العرب الأنفة الشديدة من الانقياد للغير فبعثه الله تعالى من واسطتهم ليكونوا إلى القبول أقرب.

أما قوله تعالى: ﴿يَتْلُواْ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِنَا﴾ فاعلم أنه من أعظم النعم لأنه معجزة باقية، ولأنه يتلى فيتأدى به العبادات، ولأنه يتلى فيستفاد منه جميع العلوم، ولأنه يتلى فيستفاد منه مجامع الأخلاق الحميدة، فكأنه يحصل من تلاوته كل خيرات الدنيا والآخرة.

أما قوله: ﴿وَيُزَكِّيكُمْ﴾ ففيه أقوال:

أحدها: أنه عليه الصلاة والسلام يعلمهم ما إذا تمسكوا به صاروا أزكياء عن الحسن.

وثانيها: يزكيهم بالثناء والمدح، أي يعلم ما أنتم عليه من محاسن الأخلاق فيصفكم به، كما يقال: إن المزكي زكي الشاهد، أي وصفه بالزكاء.

وثالثها: أن التزكية عبارة عن التنمية، كأنه قال يكثركم، كما قال: ﴿إِذْ كُنتُمْ قَلِيلًا

﴿فَكَثَّرَكُمْ﴾ [الأعراف: ٨٦] وذلك بأن يجمعهم على الحق فيتواصلوا ويكثروا، عن أبي مسلم، قال القاضي: وهذه الوجوه غير متنافية فلعله تعالى يفعل بالمطيع كل ذلك.

أما قوله تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ﴾ فليس بتكرار لأن تلاوة القرآن عليهم غير تعليمه إياهم، وأما ﴿وَالْحِكْمَةَ﴾ فهي العلم بسائر الشريعة التي يشتمل القرآن على تفصيلها، ولذلك قال الشافعي رضي الله عنه ﴿وَالْحِكْمَةَ﴾ هي سنة الرسول عليه السلام.

أما قوله: ﴿وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ فهذا تنبيه على أنه تعالى أرسله على حين فترة من الرسل وجهالة من الأمم، فالخلق كانوا متحيرين ضالين في أمر أديانهم فبعث الله تعالى محمدًا بالحق حتى علمهم ما احتاجوا إليه في دينهم، وذلك من أعظم أنواع النعم.

قوله تعالى: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ ﴿١٥٢﴾﴾

اعلم أن الله تعالى كلفنا في هذه الآية بأمرين: الذكر، والشكر، أما الذكر فقد يكون باللسان، وقد يكون بالقلب، وقد يكون بالجوارح، فذكرهم إياه باللسان أن يحمدوه ويسبحوه ويمجدوه ويقرءوا كتابه، وذكرهم إياه بقلوبهم على ثلاثة أنواع:

أحدها: أن يتفكروا في الدلائل الدالة على ذاته وصفاته، ويتفكروا في الجواب عن الشبهة القادحة في تلك الدلائل.

وثانيها: أن يتفكروا في الدلائل الدالة على كيفية تكاليفه وأحكامه وأوامره ونواهيه ووعده ووعيده، فإذا عرفوا كيفية التكليف وعرفوا ما في الفعل من الوعد، وفي الترك من الوعيد سهل فعله عليهم.

وثالثها: أن يتفكروا في أسرار مخلوقات الله تعالى حتى تصير كل ذرة من ذرات المخلوقات كالمرآة المجلوة المحاذية لعالم القدس، فإذا نظر العبد إليها انعكس شعاع بصره منها إلى عالم الجلال وهذا المقام مقام لا نهاية له، أما ذكرهم إياه تعالى بجوارحهم، فهو أن تكون جوارحهم مستغرقة في الأعمال التي أمروا بها، وخالية عن الأعمال التي نهوا عنها، وعلى هذا الوجه سمى الله تعالى الصلاة ذكرًا بقوله: ﴿فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩] فصار الأمر بقوله: ﴿فَاذْكُرُونِي﴾ متضمنًا جميع الطاعات، فلهذا روي عن سعيد بن جبير أنه قال: اذكروني بطاعتي فأجمله حتى يدخل الكل فيه.

أما قوله: ﴿أَذْكُرْكُمْ﴾ فلا بد من حمله على ما يليق بالموضع، والذي له تعلق بذلك الثواب والمدح، وإظهار الرضا والإكرام، وإيجاب المنزلة، وكل ذلك داخل تحت قوله: ﴿أَذْكُرْكُمْ﴾ ثم للناس في هذه الآية عبارات. الأولى: اذكروني بطاعتي أذكركم برحمتي. الثانية: اذكروني بالدعاء أذكركم بالإجابة والإحسان وهو بمنزلة قوله: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠] وهو قول أبي مسلم قال: أمر الخلق بأن يذكروه راغبين راهبين، وراجين خائفين ويخلصوا الذكر له عن

الشركاء، فإذا هم ذكروه بالإخلاص في عبادته وربوبيته ذكرهم بالإحسان والرحمة والنعمة في العاجلة والآجلة. الثالثة: اذكروني بالثناء والطاعة أذكركم بالثناء والنعمة. الرابعة: اذكروني في الدنيا أذكركم في الآخرة. الخامسة: اذكروني في الخلوات أذكركم في الفلوات. السادسة: اذكروني في الرخاء أذكركم في البلاء. السابعة: اذكروني بطاعتي أذكركم بمعونتي. الثامنة: اذكروني بمجاهدتي أذكركم بهدايتي. التاسعة: اذكروني بالصدق والإخلاص أذكركم بالخلاص ومزيد الاختصاص. العاشرة: اذكروني بالربوبية في الفاتحة أذكركم بالرحمة والعبودية في الخاتمة.

قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ ﴿١٥٣﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما أوجب بقوله: ﴿فَٱذْكُرُونِىٓ﴾ جميع العبادات، وبقوله: ﴿وَٱشْكُرُوا۟ لِى﴾ ما يتصل بالشكر أردفه ببيان ما يعين عليهما فقال: ﴿ٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ﴾ وإنما خصهما بذلك لما فيهما من المعونة على العبادات، أما الصبر فهو قهر النفس على احتمال المكاره في ذات الله تعالى وتوطينها على تحمل المشاق وتجنب الجزع، ومن حمل نفسه وقلبه على هذا التذليل سهل عليه فعل الطاعات وتحمل مشاق العبادات، وتجنب المحظورات ومن الناس من حمل الصبر على الصوم، ومنهم من حمله على الجهاد لأنه تعالى ذكر بعده: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَن يُقْتَلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٥٤] وأيضًا فلأنه تعالى أمر بالتثبت في الجهاد فقال: ﴿إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَٱثْبُتُوا۟﴾ [الأنفال: ٤٥] وبالتثبت في الصلاة أي في الدعاء فقال: ﴿وَمَا كَانَ قَوْلَهُمْ إِلَّآ أَن قَالُوا۟ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِىٓ أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَـٰفِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٧]. إلا أن القول الذي اخترناه أولى لعموم اللفظ وعدم تقييده، والاستعانة بالصلاة لأنها يجب أن تفعل على طريق الخضوع والتذلل للمعبود والإخلاص له، ويجب أن يوفر همه وقلبه عليها وعلى ما يأتي فيها من قراءة فيتدبر الوعد والوعيد والترغيب والترهيب ومن سلك هذه الطريقة في الصلاة فقد ذلل نفسه لاحتمال المشقة فيما عداها من العبادات، ولذلك قال: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥] ولذلك نرى أهل الخير عند النوائب متفقين على الفزع إلى الصلاة، وروي أنه عليه الصلاة والسلام كان إذا حزبه أمر فزع إلى الصلاة[١].

ثم قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ﴾ يعني في النصر لهم كما قال: ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ ٱللَّهُ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [البقرة: ١٣٧] فكأنه تعالى ضمن لهم إذا هم استعانوا على طاعاته بالصبر والصلاة أن يزيدهم توفيقًا وتسديدًا وألطافًا كما قال: ﴿وَيَزِيدُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ هُدًى﴾ [مريم: ٧٦].

---

(١) **حسن:** أخرجه أبو داود في كتاب (الصلاة)، باب: (وقت قيام النبي ﷺ من الليل) (٢/ ٥٧٣) حديث رقم (١٣١٩)، وأحمد في (مسنده) (٥/ ٣٨٨) من طريق عبد العزيز بن أبي حذيفة... به. وحسنه الألباني.

قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَن يُقْتَلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتٌۢ بَلْ أَحْيَآءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ ﴿١٥٤﴾﴾

اعلم أن هذه الآية نظير قوله في آل عمران: ﴿بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩] ووجه تعلق الآية بما قبلها كأنه قيل: استعينوا بالصبر والصلاة في إقامة ديني، فإن احتجتم في تلك الإقامة إلى مجاهدة عدوي بأموالكم وأبدانكم ففعلتم ذلك فتلفت نفوسكم فلا تحسبوا أنكم ضيعتم أنفسكم بل اعلموا أن قتلاكم أحياء عندي وهاهنا مسائل:

المسألة الأولى: قال ابن عباس رضي الله عنهما: نزلت الآية في قتلى بدر وقتل من المسلمين يومئذ أربعة عشر رجلاً، ستة من المهاجرين وثمانية من الأنصار، فمن المهاجرين: عبيدة بن الحارث بن عبد المطلب، وعمر بن أبي وقاص، وذو الشمالين، وعمرو بن نفيلة، وعامر بن بكر، ومهجع بن عبد الله. ومن الأنصار: سعيد بن خيثمة، وقيس بن عبد المنذر، وزيد بن الحارث، وتميم بن الهمام، ورافع بن المعلى، وحارثة بن سراقة، ومعوذ بن عفراء، وعوف بن عفراء، وكانوا يقولون: مات فلان ومات فلان فنهى الله تعالى أن يقال فيهم إنهم ماتوا. وعن آخرين أن الكفار والمنافقين قالوا: إن الناس يقتلون أنفسهم طلبًا لمرضاة محمد من غير فائدة فنزلت هذه الآية.

المسألة الثانية: ﴿أَمْوَٰتٌۢ﴾ رفع لأنه خبر مبتدأ محذوف تقديره: لا تقولوا هم أموات.

المسألة الثالثة: في الآية أقوال:

القول الأول: أنهم في الوقت أحياء كأن الله تعالى أحياهم لإيصال الثواب إليهم، وهذا قول أكثر المفسرين وهذا دليل على أن المطيعين يصل ثوابهم إليهم وهم في القبور.

فإن قيل: نحن نشاهد أجسادهم ميتة في القبور، فكيف يصح ما ذهبتم إليه؟

قلنا: أما عندنا فالبنية ليست شرطًا في الحياة ولا امتناع في أن يعيد الله الحياة إلى كل واحد من تلك الذرات والأجزاء الصغيرة من غير حاجة إلى التركيب والتأليف، وأما عند المعتزلة فلا يبعد أن يعيد الله الحياة إلى الأجزاء التي لا بد منها في ماهية الحي ولا يعتبر بالأطراف، ويحتمل أيضًا أن يحييهم إذا لم يشاهدوا.

القول الثاني: قال الأصم: يعني لا تسموهم بالموتى وقولوا لهم الشهداء الأحياء ويحتمل أن المشركين قالوا: هم أموات في الدين كما قال الله تعالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ﴾ [الأنعام: ١٢٢] فقال: ولا تقولوا للشهداء ما قاله المشركون، ولكن قولوا: هم أحياء في الدين ولكن لا يشعرون، يعني المشركون لا يعلمون أن من قتل على دين محمد عليه الصلاة والسلام حي في الدين، وعلى هدى من ربه ونور كما روي في بعض الحكايات أن رجلاً قال لرجل: ما مات رجل خلف مثلك، وحكى عن بقراط أنه كان يقول لتلامذته: موتوا بالإرادة تحيوا بالطبيعة أي بالروح.

القول الثالث: أن المشركين كانوا يقولون: إن أصحاب محمد ﷺ يقتلون أنفسهم ويخسرون حياتهم فيخرجون من الدنيا بلا فائدة ويضيعون أعمارهم إلى غير شيء، وهؤلاء الذين قالوا ذلك، يحتمل أنهم كانوا دهرية ينكرون المعاد، ويحتمل أنهم كانوا مؤمنين بالمعاد إلا أنهم كانوا منكرين لنبوة محمد عليه الصلاة والسلام، فلذلك قالوا هذا الكلام، فقال الله تعالى: ولا تقولوا كما قال المشركون إنهم أموات لا ينشرون ولا ينتفعون بما تحملوا من الشدائد في الدنيا، ولكن اعلموا أنهم أحياء، أي سيحيون فيثابون وينعمون في الجنة، وتفسير قوله: ﴿أَحْيَآءٌ﴾ بأنهم سيحيون غير بعيد، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ۝ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾[الإنفطار: ١٣، ١٤] وقال: ﴿أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾[الكهف: ٢٩] وقال: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾[النساء: ١٤٥] وقال: ﴿فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فِى جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ﴾[الحج: ٥٦] على معنى أنهم سيصيرون كذلك وهذا القول اختيار الكعبي وأبي مسلم الأصفهاني واعلم أن أكثر العلماء على ترجيح القول الأول، والذي يدل عليه وجوه:

أحدها: الآيات الدالة على عذاب القبر، كقوله تعالى: ﴿قَالُوا۟ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ﴾ [غافر: ١١] والموتتان لا تحصل إلا عند حصول الحياة في القبر، وقال الله تعالى: ﴿أُغْرِقُوا۟ فَأُدْخِلُوا۟ نَارًا﴾[نوح: ٢٥] والفاء للتعقيب، وقال: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾[غافر: ٤٦] وإذا ثبت عذاب القبر وجب القول بثواب القبر أيضًا لأن العذاب حق الله تعالى على العبد والثواب حق للعبد على الله تعالى، فإسقاط العقاب أحسن من إسقاط الثواب فحيثما أسقط العقاب إلى يوم القيامة بل حققه في القبر، كان ذلك في الثواب أولى.

وثانيها: أن المعنى لو كان على ما قيل في القول الثاني والثالث لم يكن لقوله: ﴿وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ﴾ معنى، لأن الخطاب للمؤمنين وقد كانوا لا يعلمون أنهم سيحيون يوم القيامة، وأنهم ماتوا على هدى ونور، فعلم أن الأمر على ما قلنا من أن الله تعالى أحياهم في قبورهم.

وثالثها: أن قوله: ﴿وَيَسْتَبْشِرُونَ بِٱلَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا۟ بِهِم﴾[آل عمران: ١٧٠] دليل على حصول الحياة في البرزخ قبل البعث.

ورابعها: قوله عليه الصلاة والسلام: «الْقَبْرُ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الجَنَّةِ أَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفَرِ النِّيرانِ»(١) والأخبار في ثواب القبر وعذابه كالمتواترة، وكان عليه الصلاة والسلام يقول في آخر صلاته: «وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ»(٢).

---

(١) **إسناده ضعيف:** أخرجه الترمذي في (سننه) (٤/ ٦٣٩) حديث رقم (٢٤٦٠)، من طريق عبيد الله بن الوليد الوصافي عن عطية عن أبي سعيد... به، وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه وفي إسناده عطية العوفي: ضعيف.

(٢) **صحيح:** أخرجه مسلم في كتاب (المساجد)، باب: (ما يستفاد منه في الصلاة) (١٥/ ٤١٣/ ٩٣٤) وأبو داود في كتاب (الصلاة)، باب: (ما يقول بعد التشهد) (١/ ٤٢٧) حديث رقم (٩٨٤)، من طريق أبي الزبير عن طاووس... به.

وخامسها: أنه لو كان المراد من قوله: أنهم أحياء أنهم سيحيون، فحينئذ لا يبقى لتخصيصهم بهذا فائدة، أجاب عنه أبو مسلم بأنه تعالى إنما خصهم بالذكر لأن درجتهم في الجنة أرفع ومنزلتهم أعلى وأشرف لقوله تعالى: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [النساء: ٦٩] فأفردهم بالذكر تعظيمًا.

واعلم أن هذا الجواب ضعيف وذلك لأن منزلة النبيين والصديقين أعظم مع أن الله تعالى ما خصهم بالذكر.

وسادسها: أن الناس يزورون قبور الشهداء ويعظمونها، وذلك يدل من بعض الوجوه على ما ذكرناه، واحتج أبو مسلم على ترجيح قوله بأنه تعالى ذكر هذه الآية في آل عمران فقال: ﴿بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [آل عمران: ١٦٩] وهذه العندية ليست بالمكان، بل بالكون في الجنة، ومعلوم أن أهل الثواب لا يدخلون الجنة إلا بعد القيامة. والجواب: لا نسلم أن هذه العندية ليست إلا بالكون في الجنة بل بإعلاء الدرجات وإيصال البشارات إليه وهو في القبر أو في موضع آخر، واعلم أن في الآية قولاً آخر وهو: أن ثواب القبر وعذابه للروح لا للقالب، وهذا القول بناء على معرفة الروح، ولنشر إلى خلاصة حاصل قول هؤلاء فنقول: إنهم قالوا: إن الإنسان لا يجوز أن يكون عبارة عن هذا الهيكل المحسوس، أما إنه لا يجوز أن يكون عبارة عن هذا الهيكل فلوجهين:

الوجه الأول: أن أجزاء هذا الهيكل أبدًا في النمو والذبول والزيادة والنقصان والاستكمال والذوبان ولا شك أن الإنسان من حيث هو أمر باق من أول عمره إلى آخره، فإن كل أحد يعلم بالضرورة أنه هو الذي كان موجودًا من أول عمره إلى آخر عمره والباقي غير ما هو غير باق، والمشار إليه عند كل أحد بقوله: ﴿أَنَا﴾ وجب أن يكون مغايرًا لهذا الهيكل.

الوجه الثاني: أني أكون عالمًا بأني أنا حال ما أكون غافلاً عن جميع أجزائي وأبعاضي، والمعلوم غير ما هو غير معلوم، فالذي أشير إليه بقولي (أنا) مغاير لهذه الأعضاء والأبعاض، وأما أن الإنسان غير محسوس فلأن المحسوس إنما هو السطح واللون، ولا شك أن الإنسان ليس هو مجرد اللون والسطح، ثم اختلفوا عند ذلك في أن الذي يشير إليه كل أحد بقوله (أنا) أي شيء هو؟ والأقوال فيه كثيرة إلا أن أشدها تلخيصًا وتحصيلاً وجهان: أحدهما: أن أجزاء جسمانية سارية في هذا الهيكل سريان النار في الفحم والدهن في السمسم وماء الورد في الورود والقائلون بهذا القول فريقان: أحدهما: الذين اعتقدوا تماثل الأجسام فقالوا: إن تلك الأجسام مماثلة لسائر الأجزاء التي منها يتألف هذا الهيكل إلا أن القادر المختار سبحانه يبقي بعض الأجزاء من أول العمر إلى آخره فتلك الأجزاء هي التي يشير إليها كل أحد بقوله (أنا) ثم أن تلك الأجزاء حية بحياة يخلقها الله تعالى فيها فإذا زالت الحياة ماتت وهذا قول أكثر المتكلمين.

وثانيهما: الذين اعتقدوا اختلاف الأجسام وزعموا أن الأجسام التي هي باقية من أول العمر إلى

آخر العمر أجسام مخالفة بالماهية والحقيقة للأجسام التي يتألف منها هذا الهيكل وتلك الأجسام حية لذاتها مدركة لذاتها، فإذا خالطت هذا البدن وصارت سارية في هذا الهيكل، سريان النار في الفحم صار هذا الهيكل مستطيرًا بنور ذلك الروح متحركًا بتحركه، ثم إن هذا الهيكل أبدًا في الذوبان والتحلل والتبدل، إلا أن تلك الأجزاء باقية بحالها، وإنما لا يعرض لها التحلل لأنها مخالفة بالماهية لهذه الأجسام البالية، فإذا فسد هذا القالب انفصلت تلك الأجسام اللطيفة النورانية إلى عالم السموات والقدس والطهارة إن كانت من جملة السعداء، وإلى الجحيم وعالم الآفات إن كانت من جملة الأشقياء.

والقول الثاني: أن الذي يشير إليه كل أحد بقوله: (أنا موجود) ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز، وأنه ليس داخل العالم ولا خارج العالم ولا يلزم من كونه كذلك أن يكون مثل الله تعالى لأن الاشتراك في السلوب لا يقتضي الاشتراك في الماهية، واحتجوا على ذلك بأن في المعلومات ما هو فرد حقًا فوجب أن يكون العلم به فردًا حقًا، فوجب أن يكون الموصوف بذلك العلم فردًا حقًا، وكل جسم وكل حال في الجسم فليس بفرد حقًا، فذلك الذي يصدق عليه منا أنه يعلم هذه المفردات، وجب أن لا يكون جسمًا ولا جسمانيًا أما أن في المعلومات ما هو فرد حقًا فلأنه لا شك في وجود شيء، فهذا الموجود إن كان فردًا حقًا فهو المطلوب، وإن كان مركبًا فالمركب مركب على الفرد، فلا بد من الفرد على كل الأحوال، وأما أنه إذا كان في المعلومات ما هو فرد كان في المعلوم ما هو فرد لأن العلم المتعلق بذلك الفرد إن كان منقسمًا فكل واحد من أجزائه أو بعض أجزائه إما أن يكون علمًا بذلك المعلوم وهو محال، لأنه يلزم أن يكون الجزء مساويًا للكل وهو محال، وإما أن لا يكون شيء من أجزائه علمًا بذلك المعلوم، فعند اجتماع تلك الأجزاء إما أن يحدث زائد هو العلم بذلك المعلوم الفرد، فحينئذ يكون العلم بذلك المعلوم هو هذه الكيفية الحادثة لا تلك الأشياء التي فرضناها قبل ذلك ثم هذه الكيفية إن كانت منقسمة عاد الحديث فيه وإن لم تكن منقسمة فهو المطلوب، وأما أنه إذا كان في المعلوم علم لا يقبل القسمة كان الموصوف به أيضًا كذلك، فلأن الموصوف به لو كان قبل القسمة، لكان كل واحد من تلك الأجزاء أو شيء منها إن كان موصوفًا به بتمامه فحينئذ يكون العرض الواحد حالاً في أشياء كثيرة وهو محال، أو يتوزع أجزاء الحال على أجزاء المحل، فيقسم الحال وقد فرضنا أنه غير منقسم أو لا يتصف شيء من أجزاء المحل إلا بتمام الحال ولا شيء من أجزاء ذلك الحال، فحينئذ يكون ذلك المحل خاليًا عن ذلك الحال وقد فرضناه موصوفًا به هذا خلف، وأما أن كل متحيز ينقسم فبالدلائل المذكورة في نفي الجوهر الفرد، قالوا: فثبت أن الذي يشير إليه كل أحد بقوله: (أنا موجود) ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز ثم نقول: هذا الموجود لا بد أن يكون مدركًا للجزئيات لأنه لا يمكنني أن أحكم على هذا الشخص المشار إليه بأنه إنسان وليس بفرس، والحاكم بشيء على شيء لا بد وأن يحضر المقضي عليهما فهذا الشيء مدرك لهذا الجزئي

وللإنسان الكلي حتى يمكنه أن يحكم بهذا الكلي على هذا الجزئي والمدرك للكليات هو النفس، والمدرك للجزئيات أيضًا هو النفس، فكل من كان مدركًا للجزئيات فإنه لا يمتنع أن يلتذ ويتألم، قالوا: إذا ثبت هذا فنقول: هذه الأرواح بعد المفارقة تتألم وتلتذ إلى أن يردها الله تعالى إلى الأبدان يوم القيامة، فهناك يحصل الالتذاذ والتألم للأبدان، فهذا قول قال به عالم من الناس قالوا: وهب أنه لم يقم برهان قاهر على القول به ولكن لم يقم دليل على فساده، فإنه مما يؤيد الشرع وينصر ظاهر القرآن ويزيل الشكوك والشبهات عما ورد في كتاب الله من ثواب القبر وعذابه فوجب المصير إليه فهذا هو الإشارة المختصرة في توجيه هذا القول، والله هو العالم بحقائق الأمور:

قالوا: ومما يؤكد هذا القول هو أن ثواب القبر وعذابه إما أن يصل إلى هذه البنية أو إلى جزء من أجزائها، والأول مكابرة لأنا نجد هذه البنية متفرقة متمزقة فكيف يمكن القول بوصول الثواب والعقاب إليها؟ فلم يبق إلا أن يقال: إن الله تعالى يحيي بعض تلك الأجزاء الصغيرة ويوصل الثواب والعقاب إليها، وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال: الإنسان هو الروح فإنه لا يعرض له التفرق والتمزق فلا جرم يصل إليه الألم واللذة ثم إنه سبحانه وتعالى يرد الروح إلى البدن يوم القيامة الكبرى، حتى تنضم الأحوال الجسمانية إلى الأحوال الروحانية.

قوله تعالى: ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٥٥﴾ ﴾

اعلم أن القفال رحمه الله قال: هذا متعلق بقوله: ﴿ ٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ ﴾ أي: استعينوا بالصبر والصلاة فإنا نبلوكم بالخوف وبكذا، وفيه مسائل:

المسألة الأولى: فإن قيل إنه تعالى قال: ﴿ وَٱشْكُرُوا۟ لِى وَلَا تَكْفُرُونِ ﴾ [البقرة: ١٥٢] والشكر يوجب المزيد على ما قال: ﴿ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ ۖ ﴾ [إبراهيم: ٧] فكيف أردفه بقوله: ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ ﴾.

والجواب من وجهين:

الأول: أنه تعالى أخبر أن إكمال الشرائع إتمام النعمة، فكان ذلك موجبًا للشكر، ثم أخبر أن القيام بتلك الشرائع لا يمكن إلا بتحمل المحن، فلا جرم أمر فيها بالصبر.

الثاني: أنه تعالى أنعم أولاً فأمر بالشكر، ثم ابتلى وأمر بالصبر، لينال الرجل درجة الشاكرين والصابرين معًا، فيكمل إيمانه على ما قال عليه الصلاة والسلام: «الإِيْمَانُ نِصْفَانِ: نِصْفٌ صَبْرٌ، وَنِصْفٌ شُكْرٌ»

المسألة الثانية: روي عن عطاء والربيع بن أنس أن المراد بهذه المخاطبة أصحاب النبي ﷺ بعد الهجرة.

المسألة الثالثة: أما أن الابتلاء كيف يصح على الله تبارك وتعالى فقد تقدم في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ﴾ [البقرة: ١٢٤] وأما الحكمة في تقديم تعريف هذا الابتلاء ففيها وجوه: أحدها: ليوطنوا أنفسهم على الصبر عليها إذا وردت، فيكون ذلك أبعد لهم عن الجزع، وأسهل عليهم بعد الورود. وثانيها: أنهم إذا علموا أنه ستصل إليهم تلك المحن، اشتد خوفهم، فيصير ذلك الخوف تعجيلاً للابتلاء، فيستحقون به مزيد الثواب. وثالثها: أن الكفار إذا شاهدوا محمدًا وأصحابه مقيمين على دينهم مستقرين عليه مع ما كانوا عليه من نهاية الضر والمحنة والجوع، يعلمون أن القوم إنما اختاروا هذا الدين لقطعهم بصحته، فيدعوهم ذلك إلى مزيد التأمل في دلائله، ومن المعلوم الظاهر أن التبع إذا عرفوا أن المتبوع في أعظم المحن بسبب المذهب الذي ينصره، ثم رأوه مع ذلك مصرًا على ذلك المذهب كان ذلك أدعى لهم إلى اتباعه مما إذا رأوه مرفه الحال لا كلفة عليه في ذلك المذهب. ورابعها: أنه تعالى أخبر بوقوع ذلك الابتلاء قبل وقوعه، فوجد مخبر ذلك الخبر على ما أخبر عنه فكان ذلك إخبارًا عن الغيب فكان معجزًا. وخامسها: أن من المنافقين من أظهر متابعة الرسول طمعًا منه في المال وسعة الرزق فإذا اختبره تعالى بنزول هذه المحن فعند ذلك يتميز المنافق عن الموافق لأن المنافق إذا سمع ذلك نفر منه وترك دينه فكان في هذا الاختبار هذه الفائدة. وسادسها: أن إخلاص الإنسان حالة البلاء ورجوعه إلى باب الله تعالى أكثر من إخلاصه حال إقبال الدنيا عليه، فكانت الحكمة في هذا الابتلاء ذلك.

المسألة الرابعة: إنما قال بشيء على الوحدان، ولم يقل بأشياء على الجمع لوجهين: الأول: لئلا يوهم بأشياء من كل واحد، فيدل على ضروب الخوف والتقدير بشيء من كذا وشيء من كذا. الثاني: معناه بشيء قليل من هذه الأشياء.

المسألة الخامسة: اعلم أن كل ما يلاقيك من مكروه ومحبوب، فينقسم إلى موجود في الحال وإلى ما كان موجودًا في الماضي وإلى ما سيوجد في المستقبل، فإذا خطر ببالك موجود فيما مضى سمي ذكرًا وتذكرًا وإن كان موجودًا في الحال: يسمى ذوقًا ووجدًا وإنما سمي وجدًا لأنها حالة تجدها من نفسك وإن كان قد خطر ببالك وجود شيء في الاستقبال وغلب ذلك على قلبك، سمي انتظارًا وتوقعًا، فإن كان المنتظر مكروهًا حصل منه ألم في القلب يسمى خوفًا وإشفاقا، وإن كان محبوبًا سمي ذلك ارتياحًا، والارتياح رجاء، فالخوف هو تألم القلب لانتظار ما هو مكروه عنده، والرجاء هو ارتياح القلب لانتظار ما هو محبوب عنده، وأما الجوع فالمراد منه القحط وتعذر تحصيل القوت: قال القفال رحمه الله: أما الخوف الشديد فقد حصل لهم عند مكاشفتهم العرب بسبب الدين، فكانوا لا يأمنون قصدهم إياهم واجتماعهم عليهم، وقد كان من الخوف في وقعة الأحزاب ما كان، قال الله تعالى: ﴿هُنَالِكَ ٱبْتُلِىَ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا۟ زِلْزَالًا شَدِيدًا﴾ [الأحزاب: ١١] وأما الجوع فقد أصابهم في أول مهاجرة النبي ﷺ إلى المدينة لقلة أموالهم،

حتى إنه عليه السلام كان يشد الحجر على بطنه(١)، وروى أبو الهيثم بن التيهان أنه عليه السلام لما خرج التقى مع أبي بكر قال: «مَا أَخْرَجَكَ؟» قال: الجُوعُ. قال: «أَخْرَجَنِي مَا أَخْرَجَكَ»(٢): وأما النقص في الأموال والأنفس فقد يحصل ذلك عند محاربة العدو بأن ينفق الإنسان ماله في الاستعداد للجهاد وقد يقتل، فهناك يحصل النقص في المال والنفس، وقال الله تعالى: ﴿وَجَٰهِدُواْ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ﴾[التوبة: ٤١] وقد يحصل الجوع في سفر الجهاد عند فناء الزاد، قال الله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾[التوبة: ١٢٠] وقد يكون النقص في النفس بموت بعض الإخوان والأقارب على ما هو التأويل في قوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾[النساء: ٢٩] وأما نقص الثمرات فقد يكون بالجدب وقد يكون بترك عمارة الضياع للاشتغال بجهاد الأعداء، وقد يكون ذلك بالإنفاق على من كان يرد على رسول الله ﷺ من الوفود، هذا آخر كلام القفال رحمه الله، قال الشافعي رضي الله عنه: الخوف: خوف الله، والجوع: صيام شهر رمضان، والنقص من الأموال: الزكوات والصدقات، ومن الأنفس: الأمراض، ومن الثمرات: موت الأولاد ثم إنه تعالى لما ذكر هذه الأشياء بيَّن جملة الصابرين على هذه الأمور بقوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾[البقرة: ١٥٥] وفيه مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أن الصبر واجب على هذه الأمور إذا كان من قبله تعالى لأنه يعلم أن كل ذلك عدل وحكمة، فأما من لم يكن محققًا في الإيمان كان كمن قال فيه: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعْبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُۥ خَيْرٌ ٱطْمَأَنَّ بِهِۦ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ ٱنقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِۦ خَسِرَ ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةَ﴾[الحج: ١١]. فأما ما يكون من جانب الظلمة فلا يجب الصبر عليه، مثاله: أن المراهق يلزمه أن يصبر على ما يفعله به أبوه من التأديب، ولو فعله به غيره، لكان له أن يمانع بل يحارب، وكذا في

---

(١) **صحيح**: أخرجه مسلم في (صحيحه) (٣/ ١٦١٤/ ٢٠٤٠) من طريق يعقوب بن عبد الله بن أبي طلحة الأنصاري عن أنس... به.

(٢) **إسناده ضعيف**: أخرجه ابن أبي حاتم في (تفسيره) (١٢/ ٤٤٨) قال: حدثنا أبو زرعة حدثنا زكريا بن يحيى الخزاز المقري قال حدثنا عبد الله بن عيسى... به. وقال ابن كثير في (تفسيره) (٤/ ٥٤٦) بعد أن عزاه إلى ابن أبي حاتم هذا حديث غريب من هذا الوجه، وأخرجه الحاكم في (المستدرك) (٣/ ٣٢٤) حديث رقم (٥٢٥٢)، من طريق هلال بن بشير قال حدثنا أبو خلف عبد الله بن عيسى... به، والضياء في (المختارة) (١/ ٢٨٩) حديث رقم (١٧٩)، من طريق زكريا بن يحيى الخزاز قال حدثنا عبد الله بن عيسى... به، وقال: لهذا الحديث شاهد في الصحيح من حديث أبي حازم عن أبي هريرة. ا. هـ، والبزار في (مسنده) (١/ ٣١٥) حديث رقم (٢٠٥)، وأبو يعلى في (مسنده) (١/ ٢١٤) حديث رقم (٢٥٠)، من طريق عبد الله بن عيسى... به. ولم يذكر فيه غير ابن عباس أنه قال سمع عمر... به، والطبراني في (الكبير) (١٩/ ٢٥٣) حديث رقم (٥٦٨)، من طريق عبد الله بن عيسى... به. ورواه العقيلي في (الضعفاء) (٢/ ٢٨٦) حديث رقم (٨٥٦)، وأورده الهيثمي في (المجمع) (١/ ٣١٧)، وقال: رواه البزار وأبو يعلي باختصار بقية الكلام والطبراني كذلك وفي أسانيدهم كلها عبد الله بن عيسى أبو خلف وهو ضعيف، وقال أبو يعلى والطبراني أم الهيثم وقال البزار أم أبي الهيثم ا. هـ. في ترجمة عبد الله بن عيسى وقال لا يتابع على أكثر حديثه.

العبد مع مولاه فما يدبر تعالى عباده عليه ليس ذلك إلا حكمة وصوابًا بخلاف ما يفعل العباد من الظلم.

المسألة الثانية: الخطاب في ﴿وَبَشِّرِ﴾ لرسول الله ﷺ أو لكل من يتأتى منه البشارة.

المسألة الثالثة: قال الشيخ الغزالي رحمه الله: اعلم أن الصبر من خواص الإنسان ولا يتصور ذلك في البهائم والملائكة، أما في البهائم فلنقصانها، وأما في الملائكة فلكمالها، بيانه أن البهائم سلطت عليها الشهوات، وليس لشهواتها عقل يعارضها، حتى يسمى ثبات تلك القوة في مقابلة مقتضى الشهوة صبرًا، وأما الملائكة فإنهم جردوا للشوق إلى حضرة الربوبية والابتهاج بدرجة القرب منها ولم يسلط عليهم شهوة صارفة عنها، حتى تحتاج إلى مصادمة ما يصرفها عن حضرة الجلال بجند آخر، وأما الإنسان فإنه خلق في ابتداء الصبا ناقصًا مثل البهيمة، ولم يخلق فيه إلا شهوة الغذاء الذي هو محتاج إليه، ثم يظهر فيه شهوة اللعب، ثم شهوة النكاح، وليس له قوة الصبر ألبتة، إذ الصبر عبارة عن ثبات جند في مقابلة جند آخر، قام القتال بينهما لتضاد مطالبهما أما البالغ فإن فيه شهوة تدعوه إلى طلب اللذات العاجلة، والإعراض عن الدار الآخرة، وعقلاً يدعوه إلى الإعراض عنها، وطلب اللذات الروحانية الباقية، فإذا عرف العقل أن الاشتغال بطلب هذه اللذات العاجلة، يمنعه عن الوصول إلى تلك اللذات الباقية، صارت داعية العقل صادة ومانعة لداعية الشهوة من العمل، فيسمى ذلك الصد والمنع صبرًا، ثم اعلم أن الصبر ضربان: أحدهما: بدني، كتحمل المشاق بالبدن والثبات عليه، وهو إما بالفعل كتعاطي الأعمال الشاقة أو بالاحتمال كالصبر على الضرب الشديد والألم العظيم. والثاني: هو الصبر النفساني وهو منع النفس عن مقتضيات الشهوة ومشتهيات الطبع، ثم هذا الضرب إن كان صبرًا عن شهوة البطن والفرج سمي عفة، وإن كان على احتمال مكروه اختلفت أساميه عند الناس باختلاف المكروه الذي عليه الصبر، فإن كان في مصيبة اقتصر عليه باسم الصبر ويضاده حالة تسمى الجزع والهلع، وهو إطلاق داعي الهوى في رفع الصوت وضرب الخد وشق الجيب وغيرها وإن كان في حال الغنى يسمى ضبط النفس ويضاده حالة تسمى: البطر. وإن كان في حرب ومقاتلة يسمى: شجاعة، ويضاده الجبن، وإن كان في كظم الغيظ والغضب يسمى: حلمًا، ويضاده النزق، وإن كان في نائبة من نوائب الزمان مضجرة سمي: سعة الصدر، ويضاده الضجر والندم وضيق الصدر وإن كان في إخفاء كلام يسمى: كتمان النفس ويسمى صاحبه: كتومًا، وإن كان عن فضول العيش سمي زهدًا، ويضاده الحرص وإن كان على قدر يسير من المال سمي بالقناعة ويضاده الشره وقد جمع الله تعالى أقسام ذلك وسمي الكل صبرًا فقال: ﴿وَالصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ﴾[البقرة: ١٧٧] أي المصيبة. ﴿وَٱلضَّرَّآءِ﴾ أي الفقر: ﴿وَحِينَ ٱلْبَأْسِ﴾[البقرة: ١٧٧] أي المحاربة: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾[البقرة: ١٧٧] قال القفال رحمه الله: ليس الصبر أن لا يجد الإنسان ألم المكروه ولا أن لا يكره ذلك لأن ذلك غير ممكن، إنما الصبر هو

حمل النفس على ترك إظهار الجزع، فإذا كظم الحزن وكف النفس عن إبراز آثاره كان صاحبه صابرًا، وإن ظهر دمع عين أو تغير لون، قال عليه السلام: «الصَّبْرُ عِنْدَ الصَّدْمَةِ الأُولَى»[١] وهو كذلك، لأن من ظهر منه في الابتداء ما لا يعد معه من الصابرين ثم صبر، فذلك يسمى سلوًا وهو مما لا بد منه قال الحسن: لو كلف الناس إدامة الجزع لم يقدروا عليه، والله أعلم.

المسألة الرابعة: في فضيلة الصبر قد وصف الله تعالى الصابرين بأوصاف وذكر الصبر في القرآن في نيف وسبعين موضعًا وأضاف أكثر الخيرات إليه فقال: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا﴾ [السجدة: ٢٤] وقال: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا﴾ [الأعراف: ١٣٧] وقال: ﴿وَلَنَجْزِيَنَّ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٩٦] وقال: ﴿أُولَئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُم مَّرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا﴾ [القصص: ٥٤] وقال: ﴿إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [الزمر: ١٠] فما من طاعة إلا وأجرها مقدرًا إلا الصبر، ولأجل كون الصوم من الصبر قال تعالى: «الصَّومُ لِي»[٢] فأضافة إلى نفسه، ووعد الصابرين بأنه معهم فقال: ﴿وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [الأنفال: ٤٦] وعلق النصرة على الصبر فقال: ﴿بَلَى إِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ﴾ [آل عمران: ١٢٥] وجمع للصابرين أمورًا لم يجمعها لغيرهم فقال: ﴿أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ١٥٧]. وأما الأخبار فقال عليه الصلاة والسلام: «الصَّبْر نِصْف الإِيمَان»[٣] وتقريره أن الإيمان لا يتم إلا بعد ترك ما لا ينبغي من الأقوال والأعمال والعقائد، وبحصول ما ينبغي، فالاستمرار على ترك ما لا ينبغي هو الصبر وهو النصف الآخر، فعلى مقتضى هذا الكلام يجب أن يكون الإيمان كله صبرًا إلا أن ترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي قد يكون مطابقًا للشهوة، فلا يحتاج فيه إلى الصبر، وقد يكون مخالفًا للشهوة فيحتاج فيه إلى الصبر، فلا جرم جعل الصبر نصف الإيمان، وقال عليه السلام: **«من أفضل ما أوتيتم اليقين وعزيمة الصبر ومن أعطى حظه منهما لم يبال ما فاته من قيام الليل وصيام**

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري في كتاب (الجنائز)، باب: (زيارة القبور) (٣/ ١٧٧) حديث رقم (١٢٨٣)، ومسلم في كتاب (الجنائز)، باب: (في الصبر على المصيبة عند الصدمة الأولى) (٢/ ٦٣٧/ ١٥) كلاهما من طريق شعبة. . . به.

(٢) متفق عليه: أخرجه البخاري في كتاب (التوحيد)، باب: (قول الله تعالى ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ﴾ [الفتح:١٥]) (٦/ ٢٧٢٣) حديث رقم (٧٠٥٤)، ومسلم في (صحيحه) (٢/ ٨٠٧/ ١١٥١)، كلاهما من طريق أبي صالح عن أبي هريرة. . . به.

(٣) إسناده ضعيف: أخرجه القضاعي في (مسند الشهاب) (١/ ١٢٦) حديث رقم (١٥٨)، والبيهقي في (الزهد الكبير) (٢/ ٣٦١) حديث رقم (٩٨٤)، كلاهما من طريق محمد بن خالد المخزومي عن سفيان الثوري عن زبيد بن الحارث عن أبي وائل عن عبد الله. . . به، وأورده ابن الجوزي في (العلل المتناهية) (٢/ ٨١٥) حديث رقم (١٣٦٤)، وقال: تفرد بروايته محمد بن خالد عن الثوري ومحمد بن خالد مجروح قال يحيى والنسائي: يعقوب بن حميد ليس بشيء.

النهار» وقال عليه السلام: «الإيمان هو الصبر» وهذا شبه قوله عليه السلام: «الحَجُّ عرفة» (١)

المسألة الخامسة: في بيان أن الصبر أفضل أم الشكر؟ قال الشيخ الغزالي رحمه الله: دلالة الأخبار على فضيلة الصبر أشد قال عليه السلام: «من أفضل ما أوتيتم اليقين وعزيمة الصبر» (٢) وقال: «يؤتى بأشكر أهل الأرض فيجزيه الله جزاء الشاكرين، ويؤتى بأصبر أهل الأرض فيقال له: أترضى أن نجزيك كما جزينا هذا الشاكر؟ فيقول: نعم يا رب فيقول الله تعالى: لقد أنعمت عليك فشكرت، وابتليتك فصبرت، لأضعفن لك الأجر فيعطى أضعاف جزاء الشاكرين» وأما قوله عليه السلام: «الطَّاعِمُ الشَّاكِرُ بِمَنْزِلَةِ الصَّائِمِ الصَّابِرِ» (٣)فهو دليل على فضل الصبر، لأن هذا إنما يذكر في معرض المبالغة، وهي لا تحصل إلا إذا كان المشبه به أعظم درجة من المشبه كقوله عليه السلام: «شَارِبُ الخَمرِ كَعَابِدِ الوَثَنِ» (٤)وأيضًا روي أن سليمان عليه السلام يدخل الجنة بعد الأنبياء بأربعين خريفًا لمكان ملكه، وآخر الصحابة دخولاً الجنة عبد الرحمن بن عوف لمكان غناه، وفي الخبر أبواب الجنة كلها مصراعان إلا باب الصبر فإنه مصراع واحد وأول من يدخله أهل البلاء وأمامهم أيوب عليه السلام.

المسألة السادسة: دلت هذه الآية على أمور: أحدها: أن هذه المحن لا يجب أن تكون عقوبات لأنه تعالى وعد بها المؤمنين من الرسول وأصحابه. وثانيها: أن هذه المحن إذا قارنها الصبر أفادت درجة عالية في الدين. وثالثها: أن كل هذه المحن من الله تعالى خلاف قول الثنوية الذين ينسبون الأمراض وغيرها إلى شيء آخر، وخلاف قول المنجمين الذين ينسبونها

---

(١) **صحيح**: أخرجه أبو داود في كتاب (المناسك)، باب: (من لم يدرك عرفة) (٢/ ١٩٦) حديث رقم (١٩٤٩)، من طريق سفيان... به، والترمذي في كتاب (الحج)، باب: (فيمن أدرك الإمام) (٣/ ٢٣٧) حديث رقم (٨٨٩)، من طريق سفيان... به. وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، والنسائي في كتاب (المناسك)، باب: (فيمن لم يدرك صلاة الصبح) (٥/ ٢٦٥) حديث رقم (٣٠٤٤)، من طريق سفيان... به، وابن ماجه في كتاب (المناسك)، باب: (من أتى عرفة قبل الفجر ليلة جمع) (٢/ ١٠٠٣) حديث رقم (٣٠١٥)، من طريق سفيان... به. وأحمد في (مسنده) (٤/ ٣٠٩/ ٣٣٥) من طريق سفيان... به. والدارمي في كتاب (المناسك)، باب: (بما يتم الحج) (١/ ٥١٥) حديث رقم (١٨٨٧)، كلاهما (سفيان/ شعبة) عن بكير بن عطاء... به.

(٢) أورده القاري في (المطبوع) (١/ ٦٨) حديث رقم (٦٥) وقال: ذكره الإحياء قال العراقي لم أعثر له على أصل.

(٣) **صحيح**: أخرجه ابن ماجه في كتاب (الصيام)، باب: (فيمن قال الطاعم الشاكر) (١/ ٥٦١) حديث رقم (١٧٦٥) من طريق عبد الله بن جعفر... به. وفي الزوائد: إسناده صحيح ورجاله موثقون وأحمد في (مسنده) (٤/ ٣٤٣) من طريق هارون... به. وعبد الله بن أحمد في (المسند) (٤/ ٣٤٣) من طريق أحمد بن حاتم الطويل... به. والدارمي في كتاب (الأطعمة)، باب: (في الشكر على الطعام) (١/ ٥٦٥) حديث رقم (٢٠٢٤)، جميعًا عن عبد العزيز بن محمد الدراوردي... به.

(٤) **صحيح**: أخرجه البزار في مسنده (٦/ ٣٦٧) حديث رقم (٢٣٨٢) من طريق مجاهد عن عبد الله بن عمرو... به، أورده الهيثمي في (المجمع) (٥/ ٧٠)، وقال: رواه البزار وفيه نظر ابن خليفة وهو ثقة وفيه كلام لا يضر، أورده الألباني في (صحيح الجامع) (٦٠١٤) وقال: صحيح، وأخرجه ابن ماجه في (سننه) (٢/ ١١٢٠) حديث رقم (٣٣٧٥)، من طريق سهيل عن أبيه عن أبي هريرة... به. وحسنه الألباني في (الصحيحة) (٦٧٧).

إلى سعادة الكواكب ونحوستها. ورابعها: أنها تدل على أن الغذاء لا يفيد الشبع، وشرب الماء لا يفيد الري، بل كل ذلك يحصل بما أجرى الله العادة به عند هذه الأسباب، لأن قوله: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم﴾ صريح في إضافة هذه الأمور إلى الله تعالى وقول من قال: إنه تعالى لما خلق أسبابها صح منه هذا القول ضعيف لأنه مجاز والعدول إلى المجاز لا يمكن إلا بعد تعذر الحقيقة.

قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوٓاْ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ ﴿١٥٦﴾ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَٰتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُهْتَدُونَ ﴿١٥٧﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما قال: ﴿وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [البقرة: ١٥٥] بين في هذه الآية أن الإنسان كيف يكون صابرًا، وأن تلك البشارة كيف هي؟ ثم في الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أن هذه المصائب قد تكون من فعل الله تعالى وقد تكون من فعل العبد، أما الخوف الذي يكون من الله فمثل الخوف من الغرق والحرق والصاعقة وغيرها، والذي من فعل العبد، فهو أن العرب كانوا مجتمعين على عداوة النبي ﷺ، وأما الجوع فلأجل الفقر، وقد يكون الفقر من الله بأن يتلف أموالهم، وقد يكون من العبد بأن يغلبوا عليه فيتلفوه، ونقص الأموال من الله تعالى إنما يكون بالجوائح التي تصيب الأموال والثمرات، ومن العدو إنما يكون لأن القوم لاشتغالهم بقتالهم لا يتفرغون لعمارة الأراضي، ونقص الأنفس من الله بالإماتة ومن العباد بالقتل.

المسألة الثانية: قال القاضي: إنه تعالى لم يضف هذه المصيبة إلى نفسه بل عمم وقال: ﴿ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌ﴾ فالظاهر أنه يدخل تحتها كل مضرة ينالها من قبل الله تعالى، وينالها من قبل العباد، لأن في الوجهين جميعًا عليه تكليفًا، وإن عدل عنه إلى خلافه كان تاركًا للتمسك بأدائه فالذي يناله من قبله تعالى يجب أن يعتقد فيه أنه حكمة وصواب وعدل وخير وصلاح وأن الواجب عليه الرضا به وترك الجزع وكل ذلك داخل تحت قوله: ﴿إِنَّا لِلَّهِ﴾ لأن في إقرارهم بالعبودية تفويض الأمور إليه والرضا بقضائه فيما يبتليهم به، لأنه لا يقضي إلا بالحق كما قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَقْضِى بِٱلْحَقِّ وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ لَا يَقْضُونَ بِشَىْءٍ﴾ [غافر: ٢٠] أما إذا نزلت به المصيبة من غيره فتكليفه أن يرجع إلى الله تعالى في الانتصاف منه وأن يكظم غيظه وغضبه فلا يتعدى إلى ما لا يحل له من شفعاء غيظه، ويدخل أيضًا تحت قوله: ﴿إِنَّا لِلَّهِ﴾ لأنه الذي ألزمه سلوك هذه الطريقة حتى لا يجاوز أمره كأنه يقول في الأول، إنا لله يدبر فينا كيف يشاء، وفي الثاني يقول: إنا لله ينتصف لنا كيف يشاء.

المسألة الثالثة: أمال الكسائي في بعض الروايات النون من ﴿إِنَّا﴾ ولام ﴿لِلَّهِ﴾ والباقون بالتفخيم وإنما جازت الإمالة في هذه الألف للكسرة مع كثرة الاستعمال، حتى صارت بمنزلة

الكلمة الواحدة، قال الفراء والكسائي: لا يجوز إمالة ﴿إِنَّا﴾ مع غير اسم الله تعالى، وإنما وجب ذلك لأن الأصل في الحروف وما جرى مجراها امتناع الإمالة وكذلك لا يجوز إمالة ﴿حَتَّىٰ﴾ و﴿لَٰكِنِ﴾.

أما قوله: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: قال أبو بكر الوراق ﴿إِنَّا لِلَّهِ﴾ إقرار منا له بالملك: ﴿وَإِنَّآ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ﴾ إقرار على أنفسنا بالهلاك، واعلم أن الرجوع إليه ليس عبارة عن الانتقال إلى مكان أو جهة، فإن ذلك على الله محال، بل المراد أنه يصير إلى حيث لا يملك الحكم فيه سواه، وذلك هو الدار الآخرة، لأن عند ذلك لا يملك لهم أحد نفعًا ولا ضرًا، وما داموا في الدنيا قد يملك غير الله نفعهم وضرهم بحسب الظاهر، فجعل الله تعالى هذا رجوعًا إليه تعالى، كما يقال: إن الملك والدولة يرجع إليه لا بمعنى الانتقال بل بمعنى القدرة وترك المنازعة.

المسألة الثانية: هذا يدل على أن ذلك إقرار بالبعث والنشور، والاعتراف بأنه سبحانه سيجازي الصابرين على قدر استحقاقهم، ولا يضيع عنده أجر المحسنين.

المسألة الثالثة: قوله: ﴿إِنَّا لِلَّهِ﴾ يدل على كونه راضيًا بكل ما نزل به في الحال من أنواع البلاء وقوله: ﴿وَإِنَّآ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ﴾ يدل على كونه في الحال راضيًا بكل ما سينزل به بعد ذلك، من إثابته على ما كان منه، ومن تفويض الأمر إليه على ما نزل به، ومن الانتصاف ممن ظلمه، فيكون مذللاً نفسه، راضيًا بما وعده الله به من الأجر في الآخرة.

المسألة الرابعة: الأخبار في هذا الباب كثيرة: أحدها: عن النبي ﷺ: «**مَنِ اسْتَرْجَعَ عِنْدَ الْمُصِيبَةِ، جَبَرَ اللَّهُ مُصِيبَتَهُ وَأَحْسَنَ عُقْبَاهُ، وَجَعَلَ لَهُ خَلَفًا صَالِحًا يَرْضَاهُ**»[1]. وثانيها: روي أنه طفئ سراج رسول الله ﷺ فقال: «**إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ**» فقيل أمصيبة هي؟ قال: نعم كل شيء يؤذي المؤمن فهو له مصيبة. وثالثها: قالت أم سلمة: حدثني أبو سلمة أنه عليه الصلاة والسلام قال: «**مَا مِنْ مُسْلِمٍ يُصَابُ بِمُصِيبَةٍ فَيَفْزَعُ إِلَى مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ مِنْ قَوْلِهِ: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ﴾ اللَّهُمَّ عِنْدَكَ احْتَسَبْتُ مُصِيبَتِي فَأْجُرْنِي فِيهَا وَعَوِّضْنِي خَيرًا مِنْهَا إِلاَّ آجَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهَا وَعَوضَهُ خَيْرًا مِنْهَا**» قالت: فلما توفي أبو سلمة ذكرت هذا الحديث وقلت هذا القول: فعوضني الله تعالى محمدًا عليه الصلاة والسلام[2]. ورابعها: قال ابن عباس: أخبر الله تعالى أن المؤمن إذا سلم لأمر الله

---

(١) إسناده ضعيف: أخرجه الطبري في (تفسيره) (٣/ ٢٢٣) حديث رقم (٢٣٢٩)، وابن أبي حاتم في (تفسيره) (١/ ٣٩٦) حديث رقم (١٤١٨)، والطبراني في (الكبير) (١٢/ ٢٥٥) حديث رقم (١٣٠٢٧)، والبيهقي في (شعب الإيمان) (٧/ ١١٦) حديث رقم (٩٦٨٩)، جميعًا من طريق معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس... به، وأروده الألباني في (الضعيفة) (٥٠٠١) وقال: ضعيف.

(٢) أخرجه ابن ماجه في (سننه) (١/ ٥٠٩) حديث رقم (١٥٩٨) من طريق عمر بن أبي سلمة عن أم سلمة أن أبا سلمة... به، وأحمد في (مسنده) (٦/ ٣٢١) حديث رقم (٢٦٧٧٦)، وأبو داود الطيالسي في (مسنده) (١/ ١٩٢) حديث رقم (١٣٤٩)، جميعًا من رواية أم سلمة... به.

تعالى ورجع واسترجع عند مصيبته كتب الله تعالى له ثلاث خصال: الصلاة من الله، والرحمة وتحقيق سبيل الهدى(١). وخامسها: عن عمر رضي الله عنه قال: نعم العدلان وهما: ﴿أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ﴾ ونعمت العلاوة وهي قوله: ﴿وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ﴾ (٢) وقال ابن مسعود: لأن أخِرّ من السماء أحب إلى من أن أقول لشيء قضاه الله تعالى: ليته لم يكن(٣).

أما قوله: ﴿أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ﴾ فاعلم أن الصلاة من الله هي: الثناء والمدح والتعظيم، وأما رحمته فهي: النعم التي أنزلها به عاجلاً ثم آجلاً.

وأما قوله: ﴿وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ﴾ ففيه وجوه: أحدها: أنهم المهتدون لهذه الطريقة الموصلة بصاحبها إلى كل خير. وثانيها: المهتدون إلى الجنة، الفائزون بالثواب. وثالثها: المهتدون لسائر ما لزمهم، والأقرب فيه ما يصير داخلاً في الوعد حتى يكون عطفه على ما ذكره من الصلوات والرحمة صحيحًا، ولا يكون كذلك إلا والمراد به أنهم الفائزون بالثواب والجنة، والطريق إليها لأن كل ذلك داخل في الاهتداء، وإن كان لا يمتنع أن يراد بذلك أنهم المتأدبون بآدابه المتمسكون بما ألزم وأمر، قال أبو بكر الرازي: اشتملت الآية على حكمين: فرض ونفل، أما الفرض فهو التسليم لأمر الله تعالى، والرضا بقضائه، والصبر على أداء فرائضه، لا يصرف عنها مصائب الدنيا وأما النفل فإظهارًا لقوله: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ فإن في إظهاره فوائد جزيلة منها أن غيره يقتدي به إذا سمعه، ومنها غيظ الكفار وعلمهم بجده واجتهاده في دين الله والثبات عليه وعلى طاعته، وحكي عن داود الطائي قال: الزهد في الدنيا أن لا يحب البقاء فيها، وأفضل الأعمال الرضا عن الله ولا ينبغي للمسلم أن يحزن لأنه يعلم أن لكل مصيبه ثوابًا.

ولنختم تفسير هذه الآية ببيان الرضا بالقضاء فنقول: العبد إنما يصبر راضيًا بقضاء الله تعالى بطريقتين: إما بطريق التصرف، أو بطريق الجذب، أما طريق التصرف فمن وجوه: أحدها: أنه متى مال قلبه إلى شيء والتفت خاطره إلى شيء جعل ذلك الشيء منشأ للآفات فحينئذ ينصرف وجه القلب عن عالم الحدوث إلى جانب القدس فإن آدم عليه السلام لما تعلق قلبه بالجنة جعلها محنة عليه حتى زالت الجنة، فبقي آدم مع ذكر الله، ولما استأنس يعقوب بيوسف - عليهما

---

(١) **إسناده ضعيف:** أخرجه الطبري في (تفسيره) (٣/ ٢٢٣) حديث رقم (٢٣٢٩) من طريق معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس . . . به.

(٢) **صحيح:** أخرجه البخاري معلقًا في (صحيحه) (١/ ٤٣٨)، قال: وقال عمر . . . فذكره، ووصله الحاكم في (المستدرك) (٢/ ٢٩٦) حديث رقم (٣٠٦٨)، من طريق جرير عن منصور عن مجاهد عن سعيد بن المسيب عن عمر . . . به، والبيهقي في (سننه الكبرى) (٤/ ٦٥) حديث رقم (٦٩١٨)، من طريق جرير عن منصور عن مجاهد عن سعيد بن المسيب عن عمر . . . به.

(٣) أخرجه الطبراني في (الكبير) (٩/ ٢٣٩) حديث رقم (٩١٧١) من طريق عبد الله بن باباه قال عبد الله بن مسعود . . . فذكره بنحوه، واللالكائي في (اعتقاد أهل السنة والجماعة) (٤/ ٦٦٧) حديث رقم (١٢١٧) من طريق أبي حصين عن يحيى بن وثاب عن مسروق عن عبد الله . . . به.

السلام - أوقع الفراق بينهما حتى بقي يعقوب مع ذكر الحق، ولما طمع محمد عليه السلام من أهل مكة في النصرة والإعانة صاروا من أشد الناس عليه حتى قال: «**ما أوذي نبي مثل ما أوذيت**» وثانيها: أن لا يجعل ذلك الشيء بلاء ولكن يرفعه من البين حتى لا يبقى لا البلاء ولا الرحمة فحينئذ يرجع العبد إلى الله تعالى. وثالثها: أن العبد متى توقع من جانب شيئًا أعطاه الله تعالى بلا واسطة خيرًا من متوقعه فيستحي العبد فيرجع إلى باب رحمة الله.

وأما طريق الجذب فهو كما قال عليه السلام: «**جذبة من جذبات الحق توازي عمل الثقلين**» ومن جذبه الحق إلى نفسه صار مغلوبًا لأن الحق غالب لا مغلوب، وصفة الرب الربوبية، وصفة العبد العبودية، والربوبية غالبة على العبودية لا بالضد، وصفة الحق حقيقة، وصفة العبد مجاز، والحقيقة غالبة على المجاز لا بالضد، والغالب يقلب المغلوب من صفة إلى صفة تليق به، والعبد إذا دخل على السلطان المهيب نسي نفسه وصار بكل قلبه وفكره وحسه مقبلاً عليه ومشتغلاً به وغافلاً عن غيره، فكيف بمن لحظ بصره حضرة السلطان الذي كان من عداه حقير بالنسبة إليه، فيصير العبد هنالك كالفاني عن نفسه وعن حظوظ نفسه فيصير هنالك راضيًا بأقضية الحق سبحانه وتعالى وأحكامه من غير أن يبقى في طاعته شبهة المنازعة.

قوله تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ ۖ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا ۚ وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ ۝١٥٨﴾

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أن تعلق هذه الآية بما قبلها من وجوه: أحدها: أن الله تعالى بين أنه إنما حول القبلة إلى الكعبة ليتم إنعامه على محمد ﷺ وأمته بإحياء شرائع إبراهيم ودينه على ما قال: ﴿وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٥٠] وكان السعي بين الصفا والمروة من شعائر إبراهيم على ما ذكر في قصة بناء الكعبة وسعى هاجر بين الجبلين فلما كان الأمر كذلك ذكر الله تعالى هذا الحكم عقيب تلك الآية. وثانيها: أنه تعالى لما قال: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ﴾ [البقرة: ١٥٥] إلى قوله: ﴿وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ قال: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾ وإنما جعلهما كذلك لأنهما من آثار هاجر وإسماعيل مما جرى عليهما من البلوى، واستدلوا بذلك على أن من صبر على البلوى لا بد وأن يصل إلى أعظم الدرجات وأعلى المقامات. وثالثها: أن أقسام تكليف الله تعالى ثلاثة: أحدها: ما يحكم العقل بحسنه في أول الأمر فذكر هذا القسم أولاً وهو قوله: ﴿فَٱذْكُرُونِىٓ أَذْكُرْكُمْ وَٱشْكُرُوا۟ لِى وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ [البقرة: ١٥٢] فإن كان عاقل يعلم أن ذكر المنعم بالمدح والثناء والمواظبة على شكره أمر مستحسن في العقول. وثانيها: ما يحكم العقل بقبحه في أول الأمر إلا أنه بسبب ورود الشرع به يسلم حسنه، وذلك مثل إنزال الآلام والفقر والمحن فإن ذلك كالمستقبح في العقول لأن الله تعالى لا ينتفع به ويتألم العبد منه فكان ذلك كالمستقبح

إلا أن الشرع لما ورد به وبيّن الحكمة فيه، وهي الابتلاء والامتحان على ما قال: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ﴾ [البقرة: ١٥٥] فحينئذ يعتقد المسلم حسنه وكونه حكمة وصوابًا. وثالثها: الأمر الذي لا يهتدى لا إلى حسنه ولا إلى قبحه، بل يراه كالعبث الخالي عن المنفعة والمضرة وهو مثل أفعال الحج من السعي بين الصفا والمروة، فذكر الله تعالى هذا القسم عقيب القسمين الأولين ليكون قد نبه على جميع أقسام تكاليفه وذاكرًا لكلها على سبيل الاستيفاء والاستقصاء، والله أعلم.

المسألة الثانية: اعلم أن الصفا والمروة علمان للجبلين المخصوصين إلا أن الناس تكلموا في أصل اشتقاقهما قال القفال رحمه الله: قيل: إن الصفا واحد، ويجمع على صفى وأصفاء، كما يقال عصا وعصي، ورحا وأرحاء، قال الراجز:

كأنَّ متنيه من النَّفيِّ مواقعُ الطير على الصُّفيِّ[1]

وقد يكون بمعنى جمع واحدته صفاة، قال جرير:

إنّا إذا قَرَعَ العَدُوُّ صَفاتَنا لاقَوا لَنا حَجَرًا أَصَمَّ صَلودا

وفي كتاب الخليل: الصفا: الحجر الضخم الصلب الأملس، وإذا نعتوا الصخرة قالوا: صفاة صفواء، وإذا ذكَّروا قالوا: صفا صفوان. فجعل الصفا والصفاة كأنهما في معنى واحد، وقال المبرد: الصفا: كل حجر لا يخالطه غيره من طين أو تراب متصل به، واشتقاقه من صفا يصفو إذا خلص، وأما المروة فقال الخليل: من الحجارة ما كان أبيض أملس صلبًا شديد الصلابة، وقاله غيره: هو الحجارة الصغيرة يجمع في القليل مروات وفي الكثير مرو، قال أبو ذؤيب:

حتّى كأنّي لِلحَوادِثِ مَروَةٌ بِصَفا المشاعر كُلَّ يَوم يُقرَعُ

وأما (شعائر الله) فهي أعلام طاعته، وكل شيء جعل علمًا من أعلام طاعة الله فهو من شعائر الله، قال الله تعالى: ﴿وَٱلْبُدْنَ جَعَلْنَٰهَا لَكُم مِّن شَعَٰٓئِرِ ٱللَّهِ﴾ [الحج: ٣٦] أي علامة للقربة، وقال: ﴿ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ﴾ [الحج: ٣٢] وشعائر الحج: معالم نسكه، ومنه المشعر الحرام، ومنه إشعار السنام: وهو أن يعلم بالمدية فيكون ذلك علمًا على إحرام صاحبها، وعلى أنه قد جعله هديا لبيت الله، ومنه الشعائر في الحرب، وهو العلامة التي يتبين بها إحدى الفئتين من الأخرى والشعائر جمع شعيرة، وهو مأخوذ من الإشعار الذي هو الإعلام، ومنه قولك: شعرت بكذا، أي علمتُ.

المسألة الثالثة: الشعائر إما أن نحملها على العبادات أو على النسك، أو نحملها على مواضع العبادات والنسك، فإن قلنا بالأول حصل في الكلام حذف، لأن نفس الجبلين لا يصح وصفهما بأنهما دين ونسك، فالمراد به أن الطواف بينهما والسعي من دين الله تعالى، وإن قلنا بالثاني

---

(١) قائل هذا البيت رؤبة بن العجاج وتقدم ترجمته.

استقام ظاهر الكلام، لأن هذين الجبلين يمكن أن يكونا موضعين للعبادات والمناسك وكيف كان فالسعي بين هذين الجبلين من شعائر الله ومن أعلام دينه، وقد شرعه الله تعالى لأمة محمد ﷺ ولإبراهيم عليه السلام قبل ذلك، وهو من المناسك الذي حكى الله تعالى عن إبراهيم عليه السلام أنه قال: ﴿وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا﴾ [البقرة: ١٢٨] واعلم أن السعي ليس عبادة تامة في نفسه بل إنما يصير عبادة إذا صار بعضًا من أبعاض الحج، فلهذا السر بَيَّن الله تعالى الموضع الذي فيه يصير السعي عبادة فقال: ﴿فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾.

المسألة الرابعة: الحكمة في شرع هذا السعي الحكاية المشهورة وهي أن هاجر أم إسماعيل حين ضاق بها الأمر في عطشها وعطش ابنها إسماعيل عليه السلام أغاثها الله تعالى بالماء الذي أنبعه لها ولابنها من زمزم حتى يعلم الخلق أنه سبحانه وإن كان لا يخلي أولياءه في دار الدنيا من أنواع المحن إلا أن فرجه قريب ممن دعاه فإنه غياث المستغيثين، فانظر إلى حال هاجر وإسماعيل كيف أغاثهما وأجاب دعاءهما، ثم جعل أفعالهما طاعة لجميع المكلفين إلى يوم القيامة، وآثارهما قدوة للخلائق أجمعين ليعلم أن الله لا يضيع أجر المحسنين، وكل ذلك تحقيق لما أخبر به قبل ذلك من أنه يبتلي عباده بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات إلا أن من صبر على ذلك نال السعادة في الدارين وفاز بالمقصد الأقصى في المنزلين.

المسألة الخامسة: ذكر القفال في لفظ الحج أقوالاً: الأول: الحج في اللغة كثرة الاختلاف إلى الشيء والتردد إليه، فمن زار البيت للحج فإنه يأتيه أولاً ليعرفه ثم يعود إليه للطواف ثم ينصرف إلى منى ثم يعود إليه لطواف الزيارة ثم يعود إليه لطواف الصدر. الثاني: قال قطرب: الحج الحلق يقال: احجج شجتك، وذلك أن يقطع الشعر من نواحي الشجة ليدخل المحجاج في الشجة، فيكون المعنى: حج فلان أي حلق، قال القفال: وهذا محتمل لقوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ [الفتح: ٢٧] أي حجاجًا وعُمّارًا، فعبر عن ذلك بالحلق فلا يبعد أن يكون الحج مسمى بهذا الاسم لمعنى الحلق. الثالث: قال قوم: الحج القصد، يقال: رجل محجوج، ومكان محجوج إذا كان مقصودًا، ومن ذلك محجة الطريق، فكان البيت لما كان مقصودًا بهذا النوع من العبادة سمي ذلك الفعل حجًا، قال القفال: والقول الأول أشبه بالصواب لأن قولهم: رجل محجوج إنما هو فيمن يختلف إليه مرة بعد أخرى، وكذلك محجة الطريق هو الذي كثر السير إليه.

وأما العمرة فقال أهل اللغة: الاعتمار هو القصد والزيارة، قال الأعشى:

وجَاشتِ النفسُ لمَّا جاءَ جمْعُهُمُ ... وراكبٌ جاءَ مَنْ تَثليثَ مُعتَمِرُ

وقال قطرب: العمرة: في كلام عبد القيس: المسجد، والبيعة، والكنيسة، قال القفال: ولا شبهة في العمرة إذا أضيفت إلى البيت أن تكون بمعنى الزيارة، لأن المعتمر يطوف بالبيت

وبالصفا والمروة، ثم ينصرف كالزائر، وأما الجناح فهو من قولهم: جنح إلى كذا أي مال إليه، قال الله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا﴾[الأنفال: ٦١] وجنحت السفينة إذا لزمت الماء فلم تمض، وجنح الرجل في الشيء يعمله بيده إذا مال إليه بصدره، وقيل للأضلاع: جوانح لاعوجاجها، وجناح الطائر من هذا، لأنه يميل في أحد شقيه ولا يطير على مستوى خلقته فثبت أن أصله من الميل، ثم من الناس من قال: إنه بقي في عرف القرآن كذلك أيضًا فمعنى: لا جناح عليه أينما ذكر في القرآن: لا ميل لأحد عليه بمطالبة شيء من الأشياء، ومنهم من قال: بل هو مختص بالميل إلى الباطل وإلى ما يأثم به.

وقوله: ﴿أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَاۚ﴾ أي يتطوف، فأدغمت التاء في الطاء كما قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ﴾ [المدثر: ١]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ﴾[المزمل: ١] أي المتدثر والمتزمل، ويقال: طاف وأطاف بمعنى واحد.

المسألة السادسة: ظاهر قوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ﴾ أنه لا إثم عليه، والذي يصدق عليه أنه لا إثم في فعله يدخل تحته الواجب والمندوب والمباح، ثم يمتاز كل واحد من هذه الثلاثة عن الآخر بقيد زائد، فإذن ظاهر هذه الآية لا يدل على أن السعي بين الصفا والمروة واجب، أو ليس بواجب، لأن اللفظ الدال على القدر المشترك بين الأقسام لا دلالة فيه البتة على خصوصية كل واحد من تلك الأقسام، فإذن لا بد في معرفة أن هذا السعي واجب أو غير واجب من الرجوع إلى دليل آخر، إذا عرفت هذا فنقول: مذهب الشافعي رحمه الله أن هذا السعي ركن، ولا يقوم الدم مقامه، وعند أبي حنيفة رحمه الله أنه ليس بركن، ويقوم الدم مقامه، وروي عن ابن الزبير ومجاهد وعطاء: أن من تركه فلا شيء عليه، حجة الشافعي رضي الله عنه من وجوه. أحدها: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ عَلَيْكُمْ السَّعْيَ، فَاسْعَوا»[1].

فإن قيل: هذا الحديث متروك الظاهر، لأنه يقتضي وجوب السعي وهو العدو، وذلك غير واجب.

قلنا: لا نسلم أن السعي عبارة عن العدو بدليل قوله: ﴿فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾[الجمعة: ٩] والعدو فيه غير واجب، وقال الله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾[النجم: ٣٩] وليس المراد منه العدو، بل الجد والاجتهاد في القصد والنية، سلمنا أنه يدل على العدو، ولكن العدو مشتمل على صفة ترك العمل به في حق هذه الصفة، فيبقى أصل المشي واجبًا. وثانيها: ما ثبت أنه عليه السلام سعى لما دنا من الصفا في حجته، وقال: «إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَابْدَءُوا بِمَا بَدَأَ اللَّهُ بِهِ» فَبَدَأَ بِالصَّفَا، فَرَقِيَ عَلَيْهِ، حَتَّى رَأَى الْبَيْتَ[2]، وإذا ثبت أنه عليه السلام سعى

(١) صحيح: أخرجه أحمد في (مسنده) (٦/ ٤٣٧) حديث رقم (٢٧٥٠٣)، وابن خزيمة في (صحيحه) (٤/ ٢٣٣) حديث رقم (٢٧٦٥)، والبيهقي في (سننه الكبرى) (٥/ ٩٨) حديث رقم (٩١٥٠)، جميعًا من طريق موسى بن عبيد عن صفية بنت شيبة. . . به.

(٢) صحيح: أخرجه مسلم في كتاب (الحج)، باب: (حجة النبي ﷺ) (٢/ ١٤٧/ ٨٨٦) من طريق أبي بكر بن أبي=

وجب أن يجب علينا السعي للقرآن والخبر، أما القرآن: فقوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ﴾ وقوله: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى﴾ [آل عمران: ٣١] وقوله: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١] وأما الخبر فقوله عليه السلام: «خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ»(١) والأمر للوجوب. وثالثها: أنه أشواط شرعت في بقعة من بقاع الحرم، أو يؤتى به في إحرام كامل فكان جنسها ركنًا كطواف الزيارة، ولا يلزم طواف الصدر لأن الكلام للجنس لوجوبه مرة، واحتج أبو حنيفة رضي الله عنه بوجهين: أحدهما: هذه الآية، وهي قوله: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ وهذا لا يقال في الواجبات. ثم إنه تعالى أكد ذلك بقوله: ﴿وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا﴾ فبين أنه تطوع وليس بواجب. وثانيهما: قوله: «الحَجُّ عَرَفَةَ»(٢) ومن أدرك عرفة فقد تم حجه، وهذا يقتضي التمام من جميع الوجوه، ترك العمل به في بعض الأشياء، فيبقى معمولاً به في السعي.

والجواب عن الأول من وجوه:

الأول: ما بينا أن قوله: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ﴾ ليس فيه إلا أنه لا إثم على فاعله، وهذا القدر المشترك بين الواجب وغيره، فلا يكون فيه دلالة على نفي الوجوب، والذي يحقق ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ﴾ [النساء: ١٠١] والقصر عند أبي حنيفة واجب، مع أنه قال فيه: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ﴾ فكذا هاهنا.

الثاني: أنه رفع الجناح عن الطواف بهما لا عن الطواف بينهما، وعندنا الأول غير واجب، وإنما الثاني هو الواجب. الثالث: قال ابن عباس: كان على الصفا صنم وعلى المروة صنم وكان

=شيبة وإسحاق بن إبراهيم... به، وأبو داود في كتاب (المناسك)، باب: (صفة حج النبي ﷺ) (٢/ ١٨٩) حديث رقم (١٩٠٥)، من طريق عبد الله بن محمد النفيلي وعثمان بن أبي شيبة... به، وابن ماجه في كتاب (المناسك)، باب: (حجة النبي ﷺ) (٢/ ١٠٢٢) حديث رقم (٣٠٧٤)، من طريق هشام بن عمار... به. والدارمي في كتاب (المناسك)، باب: (في سنة الحج) (١/ ٤٩٩/ ٥٠٠) حديث رقم (١٨٥٠)، وابن خزيمة في (صحيحه) حديث رقم (٢٦٨٧/ ٢٨٠٢/ ٢٨١٢) من طريق عبد الله بن محمد النفيلي... به جميعًا عن حاتم بن إسماعيل... به.

(١) أخرجه أبو داود في كتاب (المناسك)، باب: (في رمي الجمار) (٢/ ٨٤٥) حديث رقم (١٩٧٠)، والترمذي في (جامعه) (٣/ ٢٤٤) حديث رقم (٩٠٠)، وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، وأحمد في (مسنده) (٢/ ١٥٦) حديث رقم (٦٤٥٧)، من طريق نافع... به.

(٢) **صحيح**: أخرجه أبو داود في كتاب (المناسك)، باب: (من لم يدرك عرفة) (٢/ ١٩٦) حديث رقم (١٩٤٩)، من طريق سفيان... به، والترمذي في كتاب (الحج)، باب: (فيمن أدرك الإمام) (٣/ ٢٣٧) حديث رقم (٨٨٩)، من طريق سفيان... به. وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، والنسائي في كتاب (المناسك)، باب: (فيمن لم يدرك صلاة الصبح) (٥/ ٢٦٥) حديث رقم (٣٠٤٤)، من طريق سفيان... به، وابن ماجه في كتاب (المناسك)، باب: (من أتي عرفة قبل الفجر ليلة جمع) (٢/ ١٠٠٣) حديث رقم (٣٠١٥)، من طريق سفيان... به. وأحمد في (مسنده) (٤/ ٣٠٩/ ٣٣٥) من طريق سفيان... به. والدارمي في كتاب (المناسك)، باب: (بما يتم الحج) (١/ ٥١٥) حديث رقم (١٨٨٧)، كلاهما (سفيان/ شعبة) عن بكير بن عطاء... به.

أهل الجاهلية يطوفون بهما ويتمسحون بهما فلما جاء الإسلام كره المسلمون الطواف بينهما لأجل الصنمين فأنزل الله تعالى هذه الآية، إذا عرفت هذا فنقول انصرفت الإباحة إلى وجود الصنمين حال الطواف لا إلى نفس الطواف كما لو كان في الثوب نجاسة يسيرة عندكم، أو دم البراغيث عندنا، فقيل: لا جناح عليك أن تصلي فيه، فإن رفع الجناح ينصرف إلى مكان النجاسة لا إلى نفس الصلاة. الرابع: روي عن عروة أنه قال لعائشة: إني أرى أن لا حرج علي في أن لا أطوف بهما، فقالت: بئس ما قلت لو كان كذلك لقال: أن لا يطوف بهما، ثم حكى ما تقدم من الصنمين، وتفسير عائشة راجح على تفسير التابعين، فإن قالوا: قرأ ابن مسعود: (فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما) واللفظ أيضًا محتمل له كقوله: ﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّواْ﴾ [النساء: ١٧٦] أي أن لا تضلوا، وكقوله تعالى: ﴿أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ [الأعراف: ١٧٢] معناه: أن لا تقولوا، قلنا: القراءة الشاذة لا يمكن اعتبارها في القرآن لأن تصحيحها يقدح في كون القرآن متواترًا. الخامس: كما أن قوله: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ﴾ لا يطلق على الواجب، فكذلك لا يطلق على المندوب، ولا شك في أن السعي مندوب، فقد صارت الآية متروكة العمل بظاهرها.

وأما التمسك بقوله: ﴿فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا﴾ [البقرة: ١٨٤] فضعيف، لأن هذا لا يقتضي أن يكون المراد من هذا التطوع هو الطواف المذكور أولاً، بل يجوز أن يكون المقصود منه شيئًا آخر قال الله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤] ثم قال: ﴿فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥ﴾ [البقرة: ١٨٤] فأوجب عليهم الطعام، ثم ندبهم إلى التطوع بالخير فكان المعنى: فمن تطوع وزاد على طعام مسكين كان خيرًا، فكذا هاهنا يحتمل أن يكون هذا التطوع مصروفًا إلى شيء آخر وهو من وجهين:

أحدهما: أنه يزيد في الطواف فيطوف أكثر من الطواف الواجب مثل أن يطوف ثمانية أو أكثر.

الثاني: أن يتطوع بعد حج الفرض وعمرته بالحج والعمرة مرة أخرى حتى طاف بالصفا والمروة تطوعًا وأما الحديث الذي تمسكوا به فنقول: ذلك الحديث عام وحديثنا خاص والخاص مقدم على العام، والله أعلم.

أما قوله تعالى: ﴿وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: قراءة حمزة وعاصم والكسائي (يَطَّوعْ) بالياء وجزم العين، وتقديره: يتطوع، إلا أن التاء أدغمت في الطاء لتقاربهما، وهذا أحسن لأن المعنى على الاستقبال والشرط والجزاء الأحسن فيهما الاستقبال، وإن كان يجوز أن يقال من أتاني أكرمته فيوقع الماضي موقع المستقبل في الجزاء، إلا أن اللفظ إذا كان يوافق المعنى كان أحسن، وأما الباقون من القراء فقرءوا (تَطَّوع) على وزن تَفَعَّل ماضيًا وهذه القراءة تحتمل أمرين:

أحدهما: أن يكون موضع (تطوع) جزمًا.

الثاني: أن لا يجعل (من) للجزاء، ولكن يكون بمنزلة (الذي) ويكون مبتدأ والفاء مع ما بعدها في موضع رفع لكونها خبر المبتدأ الموصول والمعنى فيه معنى الخبر، إلا أن هذه الفاء إذا دخلت في خبر الموصول أو النكرة الموصوفة، أفادت أن الثاني إنما وجب لوجوب الأول كقوله: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ٥٣] فما مبتدأ موصول، والفاء مع ما بعدها خبر له، ونظيره قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ [النساء: ٣٨] إلى قوله: ﴿فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ﴾ [البقرة: ٢٧٤] وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَتَنُوا۟ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [البروج: ١٠] إلى قوله: ﴿فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ﴾ وقوله: ﴿وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ ٱللَّهُ مِنْهُ﴾ [المائدة: ٩٥] وقوله: ﴿وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلًا﴾ [البقرة: ١٢٦] وقوله: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾ [الأنعام: ١٦٠] وقوله: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] ونذكر هذه المسألة إن شاء الله عند قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً﴾ [البقرة: ٢٧٤].

المسألة الثانية: قال أبو مسلم: (تَطَوَّع) تَفَعَّل من الطاعة وسواء قول القائل: طاع وتَطَوَّع، كما يقال: حَال وتَحَوَّل وقَالَ وتَقَوَّل وطَافَ وتَطَوَّف وتَفَعَّل بمعنى فعل كثيرًا، والطَّوع هو الانقياد، والطوع ما ترغب به من ذات نفسك مما لا يجب عليك.

المسألة الثالثة: الذين قالوا: السعي واجب، فسروا هذا التطوع بالسعي الزائد على قدر الواجب ومنهم من فسره بالسعي في الحجة الثانية التي هي غير واجبة، وقال الحسن: المراد منه جميع الطاعات وهذا أولى لأنه أوفق لعموم اللفظ.

أما قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ فاعلم أن الشاكر في اللغة هو المظهر للإنعام عليه، وذلك في حق الله تعالى محال، فالشاكر في حقه تعالى مجاز، ومعناه المجازي على الطاعة: وإنما سمي المجازاة على الطاعة شكرًا لوجوه:

الأول: أن اللفظ خرج مخرج التلطف للعباد مبالغة في الإحسان إليهم، كما قال تعالى: ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ [البقرة: ٢٤٥] وهو تعالى لا يستقرض من عوض، ولكنه تلطف في الاستدعاء كأنه قيل: من ذا الذي يعمل عمل المقرض بأن يقدم فيأخذ أضعاف ما قدم.

الثاني: أن الشكر لما كان مقابلاً الإنعام أو الجزاء عليه سمي كل ما كان جزاء شكرًا على سبيل التشبيه.

الثالث: كأنه يقول: أنا وإن كنت غنيًا عن طاعتك إلا أني أجعل لها من الموقع بحيث لو صح على أن أنتفع بها لما ازداد وقعه على ما حصل وبالجملة فالمقصود بيان أن طاعة العبد مقبولة عند الله تعالى وواقعة موقع القبول في أقصى الدرجات.

وأما قوله: ﴿عَلِيمٌ﴾ فالمعنى أنه يعلم قدر الجزاء فلا يبخس المستحق حقه لأنه تعالى عالم بقدره وعالم بما يزيد عليه من التفضل، وهو أليق بالكلام ليكون لقوله تعالى: ﴿عَلِيمٌ﴾ تعلق بشاكر ويحتمل أنه يريد أنه عليم بما يأتي العبد فيقوم بحقه من العبادة والإخلاص وما يفعله لا على هذا الحد، وذلك ترغيب في أداء ما يجب على شروطه، وتحذير من خلاف ذلك.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِى ٱلْكِتَٰبِ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ ﴿١٥٩﴾﴾

فيه مسائل:

المسألة الأولى: في قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ﴾ قولان. أحدهما: أنه كلام مستأنف يتناول كل من كتم شيئًا من الدين. والثاني: أنه ليس يجري على ظاهره في العموم ثم من هؤلاء من زعم أنه في اليهود خاصة، قال ابن عباس: إن جماعة من الأنصار سألوا نفرًا من اليهود عما في التوراة من صفات النبي عليه الصلاة والسلام، ومن الأحكام، فكتموا، فنزلت الآية وقيل: نزلت في أهل الكتاب من اليهود والنصارى عن ابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة والربيع والسدي والأصم. والأول أقرب إلى الصواب لوجوه: أحدها: أن اللفظ عام والعارض الموجود، وهو نزوله عند سبب معين لا يقتضي الخصوص على ما ثبت في أصول الفقه أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. وثانيها: أنه ثبت أيضًا في أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم لا سيما إذا كان الوصف مناسبًا للحكم، ولا شك أن كتمان الدين يناسبه استحقاق اللعن من الله تعالى، وإذا كان هذا الوصف علة لهذا الحكم وجب عموم هذا الحكم عند عموم الوصف. وثالثها: أن جماعة من الصحابة حملوا هذا اللفظ على العموم، وعن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: من زعم أن محمدًا عليه الصلاة والسلام كتم شيئًا من الوحي فقد أعظم الفرية على الله، والله تعالى يقول: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ﴾ فحملت الآية على العموم، وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: لولا آيتان من كتاب الله ما حدثت حديثًا بعد أن قال الناس: أكثر أبو هريرة. وتلا: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ﴾ واحتج من خص الآية بأهل الكتاب، أن الكتمان لا يصح إلا منهم في شرح نبوة محمد عليه الصلاة والسلام، فأما القرآن فإنه متواتر، فلا يصح كتمانه، قلنا: القرآن قبل صيرورته متواترًا يصح كتمانه، والمجمل من القرآن إذا كان بيانه عند الواحد صح كتمانه وكذا القول فيما يحتاج المكلف إليه من الدلائل العقلية.

المسألة الثانية: قال القاضي: الكتمان ترك إظهار الشيء مع الحاجة إليه، وحصول الداعي إلى إظهاره لأنه متى لم يكن كذلك لا يعد كتمانًا، فلما كان ما أنزله الله من البينات والهدى من أشد ما يحتاج إليه في الدين، وصف من علمه ولم يظهره بالكتمان، كما يوصف أحدنا في أمور الدنيا بالكتمان، إذا كانت مما تقوى الدواعي على إظهارها، وعلى هذا الوجه يمدح من يقدر على كتمان السر، لأن الكتمان مما يشق على النفس.

المسألة الثالثة: هذه الآية تدل على أن ما يتصل بالدين ويحتاج إليه المكلف لا يجوز أن يكتم، ومن كتمه فقد عظمت خطيئته، ونظير هذه الآية قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ

أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ﴾ [آل عمران: ١٨٧]وقريب منهما قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [البقرة: ١٧٤]فهذه الآي كلها موجبة لإظهار علوم الدين تنبيهًا للناس وزاجرة عن كتمانها، ونظيرها في بيان العلم وإن لم يكن فيه ذكر الوعيد لكاتمه قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]وروى حجاج عن عطاء عن أبي هريرة عن النبي ﷺقال: «مَنْ كَتَمَ عِلْمًا يَعْلَمُهُ جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُلْجَمًا بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ»

أما قوله تعالى: ﴿مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ﴾ فالمراد كل ما أنزله على الأنبياء كتابًا ووحيًا دون أدلة العقول، وقوله تعالى: ﴿وَالْهُدَىٰ﴾ يدخل فيه الدلائل العقلية والنقلية، لأنا بينا في تفسير قوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢]أن الهدى عبارة عن الدلائل فيعم الكل، فإن قيل: فقد قال: ﴿وَالْهُدَىٰ مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ﴾ فعاد إلى الوجه الأول قلنا: الأول هو التنزيل والثاني ما يقتضيه التنزيل من الفوائد.

واعلم أن الكتاب لما دل على أن خبر الواحد والإجماع والقياس حجة فكل ما يدل عليه أحد هذه الأمور فقد دل عليه الكتاب فكان كتمانه داخلًا تحت الآية فثبت أنه تعالى توعد على كتمان الدلائل السمعية والعقلية وجمع بين الأمرين في الوعيد، فهذه الآية تدل على أن من أمكنه بيان أصول الدين بالدلائل العقلية لمن كان محتاجًا إليها ثم تركها أو كتم شيئًا من أحكام الشرع مع شدة الحاجة إليه فقد لحقه الوعيد العظيم.

المسألة الرابعة: هذا الإظهار فرض على الكفاية لا على التعيين وهذا لأنه إذا أظهر البعض صار بحيث يتمكن كل أحد من الوصول إليه فلم يبق مكتومًا، وإذا خرج عن حد الكتمان لم يجب على الباقين إظهاره مرة أخرى.

المسألة الخامسة: من الناس من يحتج بهذه الآيات في قبول خبر الواحد فقال: دلت هذه الآيات على أن إظهار هذه الأحكام واجب، ولو لم يجب العمل بها لم يكن إظهارها واجبًا وتمام التقرير فيه قوله تعالى في آخر الآية: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُوا﴾ [البقرة: ١٦٠]فحكم بوقوع البيان بخبرهم فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون كل واحد منهيًا عن الكتمان ومأمورًا بالبيان ليكثر المخبرون فيتواتر الخبر؟

قلنا: هذا غلط لأنهم ما نهوا عن الكتمان إلا وهم ممن يجوز عليهم الكتمان ومن جاز منهم التواطؤ على الكتمان جاز منهم التواطؤ على الوضع والافتراء، فلا يكون خبرهم موجبًا للعلم.

المسألة السادسة: احتجوا بهذه الآية على أنه لا يجوز أخذ الأجرة على التعليم لأن الآية لما دلت على وجوب ذلك التعليم كان أخذ الأجرة عليه أخذًا للأجرة على أداء الواجب وأنه غير جائز ويدل عليه أيضًا قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [البقرة: ١٧٤] وظاهر ذلك يمنع أخذ الأجرة على الإظهار وعلى الكتمان جميعًا لأن قوله:

﴿وَيَشْتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [البقرة: ١٧٤] مانع أخذ البدل عليه من جميع الوجوه.

أما قوله تعالى: ﴿مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّـٰهُ لِلنَّاسِ فِى ٱلْكِتَـٰبِ﴾ قيل في التوراة والإنجيل من صفة محمد ﷺ، ومن الأحكام، وقيل: أراد بالمنزل الأول ما في كتب المتقدمين، والثاني: ما في القرآن.

أما قوله تعالى: ﴿أُو۟لَـٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ﴾ فاللعنة في أصل اللغة هي الإبعاد وفي عرف الشرع الإبعاد من الثواب.

أما قوله تعالى: ﴿وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّـٰعِنُونَ﴾ فيجب أن يحمل على من للعنه تأثير، وقد اتفقوا على أن الملائكة والأنبياء والصالحين كذلك فهم داخلون تحت هذا العموم لا محالة، ويؤكده قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَمَاتُوا۟ وَهُمْ كُفَّارٌ أُو۟لَـٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ ٱللَّهِ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [البقرة: ١٦١] والناس ذكروا وجوهًا أخر: أحدها: أن اللاعنين هم دواب الأرض وهوامها، فإنها تقول: منعنا القطر بمعاصي بني آدم عن مجاهد وعكرمة وإنما قال: ﴿ٱللَّـٰعِنُونَ﴾ ولم يقل: اللاعنات لأنه تعالى وصفها بصفة من يعقل فجمعها جمع من يعقل كقوله: ﴿وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِى سَـٰجِدِينَ﴾ [يوسف: ٤] و ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّمْلُ ٱدْخُلُوا۟ مَسَـٰكِنَكُمْ﴾ [النمل: ١٨] ﴿وَقَالُوا۟ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا﴾ [فصلت: ٢١]، ﴿وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٣]. وثانيها: كل شيء سوى الثقلين الجن والإنس، فإن قيل: كيف يصح اللعن من البهائم والجمادات؟ قلنا: على وجهين: الأول: على سبيل المبالغة، وهو أنها لو كانت عاقلة لكانت تلعنهم. الثاني: أنها في الآخرة إذا أعيدت وجعلت من العقلاء فإنها تلعن من فعل ذلك في الدنيا ومات عليه. وثالثها: أن أهل النار يلعنونهم أيضًا حيث كتموهم الدين، فهو على العموم. ورابعها: قال ابن مسعود: إذا تلاعن المتلاعنان وقعت اللعنة على المستحق، فإن لم يكن مستحق رجعت على اليهود الذين كتموا ما أنزل الله سبحانه وتعالى. وخامسها: عن ابن عباس: إن لهم لعنتين: لعنة الله. ولعنة الخلائق. قال: وذلك إذا وضع الرجل في قبره فيسأل: ما دينك؟ ومن نبيك؟ ومن ربك؟ فيقول: ما أدري فيضرب ضربة يسمعها كل شيء إلا الثقلين الإنس والجن، فلا يسمع شيء صوته إلا لعنه، ويقول له الملك: لا دريت ولا تليت، كذلك كنت في الدنيا. وسادسها: قال أبو مسلم: (اللاعنون) هم الذين آمنوا به، ومعنى اللعن منهم: مباعدة الملعون ومشاقته ومخالفته مع السخط عليه والبراءة منه. قال القاضي: دلت الآية على أن هذا الكتمان من الكبائر لأنه تعالى أوجب فيه اللعن، ويدل على أن أحدًا من الأنبياء لم يكتم ما حمل من الرسالة وإلا كان داخلاً في الآية.

قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ وَأَصْلَحُوا۟ وَبَيَّنُوا۟ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ ۚ وَأَنَا ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿١٦٠﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما بيَّن عظيم الوعيد في الذين يكتمون ما أنزل الله كان يجوز أن يتوهم أن

الوعيد يلحقهم على كل حال، فبين تعالى أنهم إذا تابوا تغير حكمهم، ودخلوا في أهل الوعيد، وقد ذكرنا أن التوبة عبارة عن الندم على فعل القبيح لا لغرض سواه، لأن من ترك رد الوديعة ثم ندم عليه لأن الناس ذموه، أو لأن الحاكم رد شهادته لم يكن تائبًا، وكذلك لو عزم على رد كل وديعة، والقيام بكل واجب، لكي تقبل شهادته، أو يمدح بالثناء عليه لم يكن تائبًا، وهذا معنى الإخلاص في التوبة ثم بيَّن تعالى أنه لا بد له بعد التوبة من إصلاح ما أفسده مثلاً لو أفسد على غيره دينه بإيراد شبهة عليه يلزمه إزالة تلك الشبهة، ثم بين ثالثًا أنه بعد ذلك يجب عليه فعل ضد الكتمان، وهو البيان وهو المراد بقوله: ﴿وَبَيَّنُوا﴾ فدلت هذه الآية على أن التوبة لا تحصل إلا بترك كل ما لا ينبغي وبفعل كل ما ينبغي، قالت المعتزلة: الآية تدل على أن التوبة عن بعض المعاصي مع الإصرار على البعض لا تصح، لأن قوله: ﴿وَأَصْلَحُوا﴾ عام في الكل. والجواب عنه: أن اللفظ المطلق يكفي في صدقه حصول فرد واحد من أفراده. قال أصحابنا: تدل الآية على أن قبول التوبة غير واجب عقلاً، لأنه تعالى ذكر ذلك في معرض المدح والثناء على نفسه ولو كان كذلك واجبًا لما حسن هذا المدح ومعنى: ﴿أَتُوبُ عَلَيْهِمْ﴾ أقبل توبتهم وقبول التوبة يتضمن إزالة عقاب ما تاب منها، فإن قيل: هلا قلتم أن معنى ﴿فَأُولَٰئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ﴾ هو قبول التوبة بمعنى المجازاة والثواب كما تقولون في قبول الطاعة قلنا: الطاعة إنما أفاد قبولها استحقاق الثواب، لأنه لا يستحق بها سواه وهو الغرض بفعلها وليس كذلك التوبة لأنها موضوعة لإسقاط العقاب، وهو الغرض بفعلها، وإن كان لا بد من أن يستحق بها الثواب إذا لم يكن مخطئًا، ومعنى قوله: ﴿وَأَنَا التَّوَّابُ﴾ القابل لتوبة كل ذي توبة فهو مبالغة في هذا الباب، ومعنى الرحيم عقيب ذلك: التنبيه على أنه لرحمته بالمكلفين من عباده، يقبل توبتهم بعد التفريط العظيم منهم.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١٦١﴾ خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ ﴿١٦٢﴾﴾

اعلم أن في الآية مسائل:

المسألة الأولى: أن ظاهر قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ﴾ عام في حق كل من كان كذلك فلا وجه لتخصيصه ببعض من كان كذلك، وقال أبو مسلم: يجب حمله على الذين تقدم ذكرهم، وهم الذين يكتمون الآيات، واحتج عليه بأنه تعالى لما ذكر حال الذين يكتمون، ثم ذكر حال التائبين منهم، ذكر أيضًا حال من يموت منهم من غير توبة، وأيضًا أنه تعالى لما ذكر أن أولئك الكاتمين ملعونون حال الحياة، بَيَّن في هذه الآية أنهم ملعونون أيضًا بعد الممات. والجواب عنه: أن هذا إنما يصح متى كان الذين يموتون من غير توبة لا يكونون داخلين تحت الآية الأولى، فأما إذا دخلوا تحت الأولى: استغنى عن ذكرهم فيجب حمل الكلام على أمر مستأنف.

المسألة الثانية: لما ذكر في الكافر أنه إذا مات على كفره صار الوعيد لازمًا من غير شرط ولما كان المعلق على الشرط عدمًا عند عدم الشرط؛ علمنا أن الكافر إذا تاب قبل الموت لم يكن حاله كذلك.

المسألة الثالثة: إن قيل: كيف يلعنه الناس أجمعون، وأهل دينه لا يلعنونه؟ قلنا الجواب عنه من وجوه:

أحدها: أن أهل دينه يلعنونه في الآخرة، لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ وَيَلْعَنُ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ [العنكبوت: ٢٥].

وثانيها: قال قتادة والربيع: أراد بالناس أجمعين المؤمنين، كأنه لم يعتد بغيرهم وحكم بأن المؤمنين هم الناس لا غير.

وثالثها: أن كل أحد يلعن الجاهل والظالم لأن قبح ذلك مقرر في العقول، فإذا كان هو في نفسه جاهلاً أو ظالمًا وإن كان لا يعلم هو من نفسه كونه كذلك، كانت لعنته على الجاهل والظالم تتناول نفسه، عن السدي.

ورابعها: أن يحمل وقوع اللعن على استحقاق اللعن، وحينئذ يعم ذلك.

المسألة الرابعة: قال أبو بكر الرازي في الآية دلالة على أن على المسلمين لعن من مات كافرًا، وأن زوال التكليف عنه بالموت لا يسقط عنا لعنه والبراءة منه، لأن قوله: ﴿وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ قد اقتضى أمرنا بلعنه بعد موته، وهذا يدل على أن الكافر لو جن لم يكن زوال التكليف عنه بالجنون مسقطًا للعنه والبراءة منه، وكذلك السبيل فيما يوجب المدح والموالاة من الإيمان والصلاح، فإن موت من كان كذلك أو جنونه، لا يغير حكمه عما كان عليه قبل حدوث الحال به.

المسألة الخامسة: القائلون بالموافاة احتجوا بهذه الآية فقالوا: علق تعالى وجوب لعنته بأن يموت على كفره فلو استحق ذلك قبل الموت لم يصح ذلك، فعلمنا أن الكفر إنما يفيد استحقاق اللعن لو مات صاحبه عليه، وكذا الإيمان إنما يفيد استحقاق المدح إذا مات صاحبه عليه.
الجواب: الحكم المرتب على الذين ماتوا على الكفر مجموع أمور منها اللعن لو مات، ومنها الخلود في النار، وعندنا أن هذا المجموع وهو اللعن وحده، لم قلتم: إنه لا يحصل إلا فيه.

المسألة السادسة: القائلون بأن الكفر من الأسماء الشرعية، وما بقي على الوضع الأصلي وهم المعتزلة احتجوا بقوله تعالى: ﴿وَمَاتُوا۟ وَهُمْ كُفَّارٌ﴾ والله تعالى وصفهم حال موتهم بأنهم كفار، ومعلوم أن الكفر بمعنى الستر والتغطية، لا يبقى فيهم حال الموت، لأن التغطية لا تحصل إلا في حق الحي الفاهم.

المسألة السابعة: الآية تدل على جواز التخصيص مع التوكيد، لأنه تعالى قال: ﴿وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ مع أنه مخصوص على مذهب من قال: المراد بالناس بعضهم.

وأما قوله تعالى: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: الخلود: اللزوم الطويل، ومنه يقال: أخلد إلى كذا أي لزمه وركن إليه.

المسألة الثانية: العامل في (خالدين) الظرف من قوله (عليهم) لأن فيه معنى الاستقرار للعنة، فهو حال من الهاء والميم في عليهم كقولك: عليهم المال صاغرين.

المسألة الثالثة: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا﴾ أي في اللعنة، وقيل في النار إلا أنها أضمرت تفخيمًا لشأنها وتهويلاً كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ [القدر: ١] والأول أولى لوجوه: الأول: أن الضمير إذا وجد له مذكور متقدم، فرده إليه أولى من رده إلى ما لم يذكر. الثاني: أن حمل هذا الضمير على اللعنة أكثر فائدة من حمله على النار، لأن اللعن هو الإبعاد من الثواب بفعل العقاب في الآخرة وإيجاده في الدنيا فكان اللعن يدخل فيه النار وزيادة، فكان حمل اللفظ عليه أولى. الثالث: أن قوله: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا﴾ إخبار عن الحال، وفي حمل الضمير على اللعن يكون ذلك حاصلاً في الحال، وفي حمله على النار لا يكون حاصلاً في الحال، بل لا بد من التأويل؛ فكان ذلك أولى، واعلم أنه تعالى وصف هذا العذاب بأمور ثلاثة: أحدها: الخلود وهو المكث الطويل عندنا، والمكث الدائم عند المعتزلة، على ما تقدم القول فيه في تفسير قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٨١]. وثانيها: عدم التخفيف، ومعناه أن الذي ينالهم من عذاب الله فهو متشابه في الأوقات كلها، لا يصير بعض الأوقات أقل من بعض، فإن قيل: هذا التشابه ممتنع لوجوه: الأول: أنه إذا تصور حال غيره في شدة كالعقاب، كان ذلك كالتخفيف منه. الثاني: أنه تعالى يوفر عليهم ما فات وقته من العذاب ثم تنقطع تلك الزيادة فيكون ذلك تخفيفًا، الثالث: أنهم حيثما يخاطبون بقوله: ﴿ٱخْسَـُٔوا۟ فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾ لا شك أنه يزداد غمهم في ذلك الوقت. (أجابوا عنه) بأن التفاوت في هذه الأمور القليلة، فالمستغرق بالعذاب الشديد لا ينتبه لهذا القدر القليل من التفاوت، قالوا: ولما دلت الآية على أن هذا العقاب متشابه، وجب أن يكون دائمًا لأنهم لو جوزوا انقطاع ذلك لكان ذلك مما يخفف عنهم إذا تصوروه، وبيان ذلك أن الواقع في محنة عظيمة في الدنيا إذا بشر بالخلاص بعد أيام فإنه يفرح ويسر ويسهل عليه موقع محنته وكلما كانت محنته أعظم، كان ما يلحقه من الروح والتخفيف بتصور الانقطاع أكثر.

الصفة الثالثة: من صفات ذلك العقاب: قوله: ﴿وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ﴾ والإنظار هو التأجيل والتأخير، قال تعالى: ﴿فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: ٢٨٠] والمعنى: أن عذابهم لا يؤجل، بل يكون حاضرًا متصلاً بعذاب مثله فكأنه تعالى أعلمنا أن حكم دار العذاب والثواب بخلاف حكم الدنيا فإنهم يمهلون فيها إلى آجال قدرها الله تعالى، وفي الآخرة لا مهلة ألبتة فإذا استمهلوا لا يمهلون، وإذا استغاثوا لا يغاثون وإذا استعتبوا لا يعتبون، وقيل لهم: ﴿ٱخْسَـُٔوا۟ فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾

[المؤمنون: ١٠٨] نعوذ بالله من ذلك والحاصل أن هذه الصفات الثلاثة التي ذكرها الله تعالى للعقاب في هذه الآية دلت على يأس الكافر من الانقطاع والتخفيف والتأخير.

قوله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ ﴿١٦٣﴾﴾

اعلم أن الكلام في تفسير لفظ الإله قد تقدم في تفسير: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾

أما الواحد ففيه مسائل:

المسألة الأولى: قال أبو علي: قولهم: واحد اسم جرى على وجهين في كلامهم: أحدهما: أن يكون اسمًا والآخر أن يكون وصفًا، فالاسم الذي ليس بصفة قولهم: واحد المستعمل في العدد نحو: واحد اثنان ثلاثة، فهذا اسم ليس بوصف كما أن سائر أسماء العدد كذلك، وأما كونه صفة فنحو قولك مررت برجل واحد وهذا شيء واحد، فإذا أجرى هذا الاسم على الحق سبحانه وتعالى جاز أن يكون الذي هو الوصف كالعالم والقادر، وجاز أن يكون الذي هو الاسم كقولنا شيء، ويقوي الأول قوله: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ وأقول: تحقيق هذا الكلام في العقل أن الأشياء التي يصدق عليها أنها واحد مشتركة في مفهوم الوحدانية، ومختلفة في خصوصيات ماهياتها، أعني كونها جوهرًا، أو عرضًا، أو جسمًا، أو مجردًا، ويصح أيضًا تعقل كل واحد منهما، أعني ماهيته، وكونه واحدًا مع الذهول عن الآخر، فإذن كون الجوهر جوهرًا مثلاً غير، وكونه واحدًا غير، والمركب منهما غير، فلفظ الواحد تارة يفيد مجرد معنى أنه واحد، وهذا هو الاسم، وتارة يفيد معنى أنه واحد حين ما يحصل نعتًا لشيء آخر، وهذا معنى كونه نعتًا.

المسألة الثانية: الواحدية هل هي صفة زائدة على الذات أم لا؟ اختلفوا فيها فقال قوم: إنها صفة زائدة على الذات، واحتجوا عليه بأنا إذا قلنا: هذا الجوهر واحد، فالمفهوم من كونه جوهرًا، غير المفهوم من كونه واحدًا، بدليل أن الجوهر يشاركه العرض في كونه واحدًا، ولا يشاركه في كونه جوهرًا، ولأنه يصح أن يعقل كونه جوهرًا حال الذهول عن كونه واحدًا والمعلوم مغاير لغير المعلوم، ولأنه لو كان كونه واحدًا نفس كونه جوهرًا، لكان قولنا: الجوهر واحد جاريًا مجرى قولنا: الجوهر جوهر، ولأن مقابل الجوهر هو العرض، ومقابل الواحد هو الكثير، فثبت أن المفهوم من كونه واحدًا، إما أن يكون سلبيًا أو ثبوتيًا لا جائز أن يكون سلبيًا لأنه لو كان سلبيًا لكان سلبًا للكثرة، والكثرة إما أن تكون سلبية أو ثبوتية، فإن كانت الكثرة سلبية، والوحدة سلب الكثرة، كانت الوحدة سلبًا للسلب وسلب السلب ثبوت، فالوحدة ثبوتية وهو المطلوب وإن كانت الكثرة ثبوتية ولا معنى للكثرة إلا مجموع الوحدات فلو كانت الوحدة سلبية مع الكثرة كان مجموع المعدومات أمرًا موجودًا وهو محال، فثبت أن الوحدة صفة زائدة ثبوتية، ثم هذه الصفة الزائدة إما أن يقال: إنه لا تحقق لها إلا في الذهن أولها تحقق خارج الذهن، والأول باطل وإلا لم يكن الذهني مطابقًا لما في الخارج، فيلزم أن لا يكون الشيء

الواحد في نفسه واحدًا وهو محال، لأنا نعلم بالضرورة أن الشيء المحكوم عليه بأنه واحد قد كان واحدًا في نفسه قبل أن وجد ذهنيًا وفرضيًا واعتباريًا، فثبت أن كون الشيء واحدًا صفة ثبوتية زائدة على ذاته قائمة بتلك الذات، واحتج من أبى كون الوحدة صفة ثبوتية بأن قال: لو كانت الوحدة صفة زائدة على الذات، كانت الوحدات متساوية في ماهية كونها واحدة ومتباينة بتعيناتها، فيلزم أن يكون للوحدة وحدة أخرى، وينجر ذلك إلى ما لا نهاية له وهو محال.

المسألة الثالثة: الواحد هو الشيء الذي لا ينقسم من جهة ما قيل له إنه واحد، فالإنسان الواحد يستحيل أن ينقسم من حيث هو إنسان إلى إنسانين بل قد ينقسم إلى الأبعاض والأجزاء لكنه لم ينقسم من جهة ما قيل له إنه واحد، بل من جهة أخرى، إذا عرفت هذا فاعرف أن شيئًا من الموجودات لا ينفك عن الوحدة حتى العدد فإن العشرة الواحدة من حيث إنها عشرة واحدة قد عرضت الوحدة لها، فإن قلت: عشرتان فالعشرتان مرة واحدة قد عرضت الوحدة لها من هذه الجهة، فلا شيء من الموجودات ينفك عن الوحدة ولأجل هذا اشتبه على بعضهم الوحدة بالموجود فظن أن كل موجود لما صدق عليه أنه واحد كان وجوده نفس وحدته والحق أنه ليس كذلك، لأن الوجود ينقسم إلى الواحد والكثير والمنقسم إلى شيء مغاير لما به الانقسام.

المسألة الرابعة: الحق سبحانه وتعالى ﴿وَٰحِدٌ﴾ باعتبارين. أحدهما: أنه ليست ذاته مركبة من اجتماع أمور كثيرة. والثاني: أنه ليس في الوجود ما يشاركه في كونه واجب الوجود وفي كونه مبدأ لوجود جميع الممكنات، فالجوهر الفرد عند من يثبته واحد بالتفسير الأول، وليس واحد بالتفسير الثاني. والبرهان على ثبوت الوحدة بالتفسير الأول أنه لو كان مركبًا لافتقر تحققه إلى تحقق كل واحد من أجزائه، وكل واحد من أجزائه غيره، فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره، وكل مفتقر إلى غيره ممكن لذاته واجب لغيره فهو مركب فهو مفتقر إلى غيره ممكن لذاته، فما لا يكون كذلك استحال أن يكون مركبًا، فإذن حقيقته سبحانه حقيقة أحدية فردية لا كثرة فيها بوجه من الوجوه، لا كثرة مقدارية، كما تكون للأجسام، ولا كثرة معنوية كما تكون للنوع المتركب من الفصل والجنس أو الشخص المتركب من الماهية والتشخص إلا أنه قد صعب ذلك على أقوام وذلك لأنه سبحانه عالم قادر حي مريد، فالمفهوم من هذه الصفات إما هو نفس المفهوم من ذاته أو ليس كذلك والأول باطل لوجوه: أحدها: أنه يمكننا أن نتعقل ذاته مع الذهول عن كل واحد من هذه الصفات، وإن لم يمكن ذلك فلا شك أنه يمكننا تعقل كل واحد من هذه الصفات مع الذهول عن أن نتعقل ذاته المخصوصة بل هذا هو الواجب عند من يقول: إن ذاته المخصوصة غير معلومة، وصفاته معلومة والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم، فإذن هذه الصفات أمور زائدة على الذات. وثانيها: أن هذه الصفات لو كانت هي نفس الذات لكان قولنا في الذات: إنها عالمة أو ليست عالمة جاريًا مجرى قولنا الذات ذات أو لا ذات، ولا استحال أن يكون ذلك في البحث يحتمل أن يقام البرهان على نفيه وإثباته، فإن من قال: الذات ذات علم

كل أحد بالضرورة صدقه ومن قال: الذات ليست بذات علم كل أحد بالضرورة كذبه، ولما كان قولنا: الذات عالمة أو ليست عالمة ليس بمثابة قولنا لذات ذات الذات ليست بذات علمنا أن هذه الصفات أمور زائدة على الذات. وثالثها: أنه لو كان المرجع بهذه الصفات إلى ذاته فقط وذاته ليست إلا شيئًا واحدًا لكان المرجع بهذه الصفات إلى شيء واحد، فكان ينبغي أن تكون إقامة الدلالة على كونه قادرًا تغني عن إقامة الدلالة على كونه عالمًا، وعلى كونه حيًا، فلما لم يكن كذلك بل افتقرنا في كل صفة إلى دليل خاص، علمنا أنه ليس المرجع بها إلى الذات، إذا ثبت أن هذه الصفات أمور زائدة على الذات، فنقول: هذه الصفات إما أن تكون سلبية أو ثبوتية، لا جائز أن تكون سلبية، لأن السلب نفي محض، والنفي المحض لا تخصص فيه، ولأنا جعلنا كونه عالمًا قادرًا عبارة عن نفي الجهل والعجز، فالجهل والعجز إما أن يكون المرجع بهما إلى العدم وأنه ليس بعالم ولا قادر، أو يكون المرجع إلى أمر ثبوتي: وهو أن الجهل عبارة عن اعتقاد غير مطابق، والعجز عبارة عن إخلال حال القدرة، فإن كان الأول كان العلم والقدرة عبارة عن سلب السلب، فيكون ثبوتيًا، وإن كان الثاني لم يلزم من انتفاء الجهل والعجز بهذا المعنى تحقق العلم والقدرة، فإن الجماد قد انتفى عنه الجهل والعجز بهذا المعنى مع أنه غير موصوف بالعلم والقدرة، فثبت أن صفات الله تعالى أمور زائدة على ذاته قائمة بذاته، والإله عبارة عن مجموع الذات والصفات، فقد عاد القول إلى أن حقيقة الإله تعالى مركبة من أمور كثيرة، فكيف القول فيه؟

وإشكال آخر: وهو أنا قد دللنا على أن الوحدة صفة زائدة على الذات قائمة بالذات، فإذا كانت حقيقة الحق واحدة، فهناك أمور ثلاثة: تلك الحقيقة، وتلك الواحدية وموصوفية تلك الحقيقة بتلك الواحدية، فذلك ثالث ثلاثة، فأين التوحيد؟

وإشكال ثالث: وهو أن تلك الحقيقة هل هي موجودة وواجبة الوجود أم لا؟ فإن كانت موجودة فهي بوجودها تشارك سائر الموجودات وبماهياتها تمتاز عن سائر الموجودات، فهناك كثرة حاصلة بسبب الوجود والماهية، وإن لم تكن موجودة فهذا إشارة إلى العدم وكذا القول في الوجوب، فإنها إن كانت واجبة الوجود لذاتها، فوجوب وجودها يستحيل أن يكون عين الذات لأن الوجوب صفة لانتساب الموضوع إلى المحمول بالموصوفية والانتساب بين الشيئين مغاير لكل واحد منهما من حيث هو فلأن تكون صفة ذلك الانتساب مغايرة لهما أولى، وأيضًا فالذات قائمة بنفسها ويستحيل أن يكون مسمى الواجب أمرًا قائمًا بالنفس ولأنا نصف الذات بالوجوب ووصف الشيء بنفسه محال، فثبت أنه لو وجب موجود واجب الوجود لكان وجوب وجوده زائدًا على ذاته، فهناك أمران تلك الذات مع ذلك الوجوب ومع الموصوفية بذلك الوجوب فقد عاد التثليث.

وإشكال رابع: وهو أن هذه الحقيقة البسيطة هل يمكن الإخبار عنها وهل يمكن التعبير عنها

أم لا. والأول محال لأن الإخبار إنما يكون بشيء عن شيء، فالمخبر عنه غير المخبر به فهما أمران لا واحد، وإن لم يكن التعبير عنه فهو غير معلوم ألبتة لا بالنفي ولا بالإثبات فهو مغفول عنه، فهذا جملة ما في هذا المقام من السؤال:

والجواب عن الأول: أنه سبحانه ذات موصوفة بهذه الصفات ولا شك أن المجموع مفتقر في تحققه إلى تحقق أجزائه إلا أن الذات قائمة بنفسها واجبة لذاتها، ثم إنها بعد وجوبها بعدية بالرتبة مستلزمة لتلك النعوت والصفات فهذا مما لا امتناع فيه عند العقل.

وأما الإشكال الثاني: وهو أن الوحدة صفة زائدة على الذات فإذا نظرت إليها من حيث إنها واحدة فهناك أمور ثلاثة لا أمر واحد، فالجواب أن الذي ذكرته حق ولكن فرق بين النظر إليه من حيث إنه هو وبين النظر إليه من حيث إنه محكوم عليه بأنه واحد، فإذا نظرت إليه من حيث إنه هو مع ترك الالتفات إلى أنه واحد فهناك تتحقق الوحدة وهاهنا حالة عجيبة فإن العقل ما دام يلتفت إلى الوحدة فهو بعد لم يصل إلى عالم الوحدة، فإذا ترك الوحدة فقد وصل إلى الوحدة فاعتبر هذه الحالة بذهنك اللطيف لعلك تصل إلى سره وهذا أيضًا هو الجواب عن إشكال الوجود وإشكال الوجوب.

أما الإشكال الرابع:وهو أنه هل يمكن التعبير عنه؟ فالحق أنه لا يمكن التعبير عنه لأنك متى عبرت عنه فقد أخبرت عنه بأمر آخر، والمخبر عنه مغاير للمخبر به لا محالة، فليس هناك توحيد، ولو أخبرت عنه بأنه لا يمكن الإخبار عنه، فهناك ذات مع سلب خاص، فلا يكون هناك توحيد فأما إذا نظرت إليه من حيث إنه هو من غير أن تخبر عنه لا بالنفي ولا بالإثبات، فهناك تحقق الوصول إلى مبادئ عالم التوحيد، ثم الالتفات المذكور لا يمكن التعبير عنه إلا بقوله ﴿هُوَ﴾ فلذلك عظم وقع هذه الكلمة عند الخائضين في بحار التوحيد، وسنذكر شمة من حقائقها في تفسير هذه الآية بعون الله تعالى، أما الوحدة بالمعنى الثاني، وهي أنه ليس في الوجود شيء يشاركه في وجوب الوجود، فكأن هذه الوحدة هي الوحدة الخاصة بذات الحق سبحانه وتعالى، وبراهين ذلك مذكورة في تفسير قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]أما الوحدة بالتفسير الأول، فليست من خواص ذات الحق سبحانه وتعالى لأنه لا شك في وجود موجودات وهذه الموجودات إما مفردات أو مركبات، فالمركب لا بد فيه من المفردات فثبت أنه لا بد من إثبات المفردات في عالم الممكنات، فالواحدية بالمعنى الأول ليست من الأمور التي توحد الحق سبحانه بها، أما الواحدية بالمعنى الثاني فالحق سبحانه وتعالى متوحد بها ومتفرد بها، ولا يشاركه في ذلك النعت شيء سواه، فهذه تلخيص الكلام في هذا المقام بحسب ما يليق بعقل البشر وفكره القاصر، مع الاعتراف بأنه سبحانه منزه عن تصرفات الأفكار والأوهام، وعلائق العقول والأفهام.

المسألة الخامسة: قال الجُبائي: يوصف الله تعالى بأنه واحد من وجوه أربعة: لأنه ليس

بذي أبعاض، ولا بذي أجزاء، ولأنه منفرد بالقدم، ولأنه منفرد بالإلهية، ولأنه منفرد بصفات ذاته نحو كونه عالمًا بنفسه، وقادرًا بنفسه، وأبو هاشم يقتصر على ثلاثة أوجه: فجعل تفرده بالقدم، وبصفات الذات وجهًا واحدًا، قال القاضي: وفي هذه الآية المراد تفرده بالإلهية فقط، لأنه أضاف التوحيد إلى ذلك، ولذلك عقبه بقوله ﴿لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ وقال أصحابنا: إنه سبحانه وتعالى واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له، أما أنه واحد في ذاته فلأن تلك الذات المخصوصة التي هي المشار إليها بقولنا هو الحق سبحانه وتعالى إما أن تكون حاصلة في شخص آخر سواه، أو لا تكون، فإن كان الأول كان امتياز ذاته المعينة عن المعنى الآخر، لا بد وأن يكون بقيد زائد، فيكون هو في نفسه مركبًا بما به الاشتراك وما به الامتياز، فيكون ممكنًا معلولاً مفتقرًا وذلك محال، وإن لم يكن فقد ثبت أنه سبحانه واحد في ذاته لا قسيم له، وأما أنه واحد في صفاته فلأن موصوفيته سبحانه بصفات متميزة عن موصوفية غيره بصفات من وجوه: أحدها: أن كل ما عداه فانٍ، لأن حصول صفاته له لا تكون من نفسه بل من غيره وهو سبحانه يستحق حصول صفاته لنفسه لا لغيره. وثانيها: أن صفات غيره مختصة بزمان دون زمان لأنها حادثة، وصفات الحق ليست كذلك. وثالثها: أن صفات الحق غير متناهية بحسب المتعلقات، فإن علمه متعلق بجميع المعلومات وقدرته متعلقة بجميع المقدورات، بل له في كل واحد من المعلومات الغير المتناهية معلومات غير متناهية لأنه يعلم في ذلك الجوهر الفرد أنه كيف كان ويكون حاله بحسب كل واحد من الأحياز المتناهية وبحسب كل واحد من الصفات المتناهية فهو سبحانه واحد في صفاته من هذه الجهة. ورابعها: أنه سبحانه ليست موصوفية ذاته بتلك الصفات بمعنى كونها حالة في ذاته وكون ذاته محلاً لها، ولا أيضًا بحسب كون ذاته مستكملة بها لأنا بينا أن الذات كالمبدأ لتلك الصفات فلو كانت الذات مستكملة بالصفات لكان المبدأ ناقصًا لذاته مستكملاً بالممكن لذاته وهو محال، بل ذاته مستكملة لذاته ومن لوازم ذلك الاستكمال الذاتي تحقق صفات الكمال معه إلا أن التقسيم يعود في نفس الاستكمال فينتهي إلى حيث تقصر العبارة عن الوفاء به. وخامسها: أنه لا خبر عند العقول من كنه صفاته كما لا خبر عندها من كنه ذاته، وذلك لأنا لا نعرف من علمه إلا أنه الأمر الذي لأجله ظهر الإحكام والإتقان في عالم المخلوقات، فالمعلوم من علمه أنه أمر ما لا ندري أنه ما هو ولكن نعلم منه أنه يلزمه هذا الأثر المحسوس، وكذا القول في كونه قادرًا وحيًّا، فسبحان من ردع بنور عزته أنوار العقول والأفهام، وأما أنه سبحانه وتعالى واحد في أفعاله فالأمر ظاهر لأن الموجود إما واجب وإما ممكن، فالواجب هو هو، والممكن ما عداه وكل ما كان ممكنًا فإنه يجوز أن لا يوجد ما لم يتصل بالواجب ولا يختلف هذا الحكم باختلاف أقسام الممكنات سواء كان مُلكًا أو مِلكًا أو كان فعلاً للعباد أو كان غير ذلك فثبت أن كل ما عداه فهو ملكه وملكه وتحت تصرفه وقهره وقدرته واستيلائه، وعند هذا تدرك شمة من روائح أسرار

قضائه وقدره، ويلوح لك شيء من حقائق قوله: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩] وتعرف أن الموجود ليس البتة إلا ما هو هو، وما هو له وإذا وقعت سفينة الفكرة في هذه اللجة، فلو سارت إلى الأبد لم تقف، لأن السير إلى الأبد ذرة من ذرات هذا العالم، فكيف الوقوف، ومتى الوصول، وكيف الحركة، فإن السير إنما يكون من شيء إلى شيء، فالشيء الأول متروك، والشيء الثاني مطلوب وهما متغايران، فأنت بعد خارج عن عالم الفردانية والوحدانية، فأما إذا وصلت إلى برزخ عالم الحدوث والقدم، فهناك تنقطع الحركات، وتضمحل العلامات والأمارات، ولم يبق في العقول والألباب إلا مجرد أنه هو، فيا هو ويا من لا هو إلا هو أحسن إلى عبدك الضعيف، فإن عبدك بفنائك ومسكينك ببابك.

المسألة السادسة: إن قيل: ما معنى إضافته بقوله: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ﴾ وهل تصح هذه الإضافة في كل الخلق أو لا تصح إلا في المكلف؟ قلنا: لما كان الإله هو يستحق أن يكون معبودًا والذي يليق به أن يكون معبودًا بهذا الوصف، إنما يتحقق بالنسبة إلى من يتصور منه عبادة الله تعالى، فإذن هذه الإضافة صحيحة بالنسبة إلى كل المكلفين، وإلى جميع من تصح صيرورته مكلفًا تقديرًا.

المسألة السابعة: قوله: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ﴾ يدل على أن معنى الإله ما يصح أن تدخله الإضافة فلو كان معنى الإله القادر لصار المعنى وقادركم قادر واحد ومعلوم أنه ركيك فدل على أن الإله هو المعبود.

المسألة الثامنة: قوله: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ معناه أنه واحد في الإلهية، لأن ورود لفظ الواحد بعد لفظ الإله يدل على أن تلك الوحدة معتبرة في الإلهية لا في غيرها، فهو بمنزلة وصف الرجل بأنه سيد واحد، وبأنه عالم واحد، ولما قال: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ أمكن أن يخطر ببال أحد أن يقول: هب أن إلهنا واحد، فلعل إله غيرنا مغاير لإلهنا، فلا جرم أزال هذا الوهم ببيان التوحيد المطلق، فقال: ﴿لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ وذلك لأن قولنا: لا رجل يقتضي نفي هذه الماهية، ومتى انتفت هذه الماهية انتفى جميع أفرادها، إذ لو حصل فرد من أفراد تلك الماهية فمتى حصل ذلك الفرد، فقد حصلت الماهية، وذلك يناقض ما دل اللفظ عليه من انتفاء الماهية: فثبت أن قولنا: لا رجل يقتضي النفي العام الشامل، فإذا قيل بعد: إلا زيدًا، أفاد التوحيد التام المحقق وفي هذه الكلمة أبحاث: أحدها: أن جماعة من النحويين قالوا: الكلام فيه حذف وإضمار، والتقدير: لا إله لنا، أو لا إله في الوجود إلا الله، واعلم أن هذا الكلام غير مطابق للتوحيد الحق وذلك لأنك لو قلت: التقدير أنه لا إله لنا إلاالله، لكان هذا توحيدًا لإلهنا لا توحيدًا للإله المطلق، فحينئذ لا يبقى بين قوله: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ وبين قوله: ﴿لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ فرق، فيكون ذلك تكرارًا محضًا، وأنه غير جائز، وأما لو قلنا: التقدير لا إله في الوجود، فذلك الإشكال زائل، إلا أنه يعود الإشكال من وجه آخر، وذلك لأنك إذا قلت: لا إله في الوجود لا إله إلا هو؛ كان هذا نفيًا

لوجود الإله الثاني، أما لو لم يضمر هذا الإضمار كان قولك: لا إله إلا الله نفيًا لماهية الإله الثاني، ومعلوم أن نفي الماهية أقوى في التوحيد الصرف من نفي الوجود، فكان إجراء الكلام على ظاهره، والإعراض عن هذا الإضمار أولى، فإن قيل: نفي الماهية كيف يعقل؟ فإنك إذا قلت السواد ليس بسواد، كان ذلك حكمًا بأن السواد ليس بسواد، وهو غير معقول، أما إذا قلت: السواد ليس بموجود، فهذا معقول منتظم مستقيم، قلنا: القول بنفي الماهية أمر لا بد منه، فإنك إذا قلت: السواد ليس بموجود، فقد نفيت الوجود، والوجود من حيث هو وجود ماهية، فإذا نفيته فقد نفيت هذه الماهية المسماة بالوجود، فإذا عقل نفي هذه الماهية من حيث هي هي، فلم لا يعقل نفي تلك الماهية أيضًا، فإذا عقل ذلك صح إجراء قولنا: لا إله إلا الله على ظاهره، من غير حاجة إلى الإضمار، فإن قلت: إنا إذا قلنا السواد ليس بموجود، فما نفيت الماهية وما نفيت الوجود، ولكن نفيت موصوفية الماهية بالوجود، قلت: فموصوفية الماهية بالوجود، هل هي أمر منفصل عن الماهية وعن الوجود أم لا، فإن كانت منفصلة عنهما كان نفيها نفيًا لتلك الماهية، فالماهية من حيث هي هي أمكن نفيها، وحينئذ يعود التقريب المذكور، وإن لم تكن تلك الموصوفية أمرًا منفصلاً عنها استحال توجيه النفي إليها إلا بتوجيه النفي، إما إلى الماهية وإما إلى الوجود، وحينئذ يعود التقريب المذكور فثبت أن قولنا: لا إله إلا هو حق وصدق من غير حاجة إلى الإضمار ألبتة.

البحث الثاني: فيما يتعلق بهذه الكلمة أن تصور النفي متأخر عن تصور الإثبات، فإنك ما لم تتصور الوجود أولاً، استحال أن تتصور العدم، فإنك لا تتصور من العدم إلا ارتفاع الوجود. فتصور الوجود غني عن تصور العدم، وتصور العدم مسبوق بتصور الوجود، فإذا كان الأمر كذلك فما السبب في قلب هذه القضية في هذه الكلمة حتى قدمنا النفي وأخرنا الإثبات.

والجواب: أن الأمر في العقل على ما ذكرت، إلا أن تقديم النفي على الإثبات كان لغرض إثبات التوحيد ونفي الشركاء والأنداد.

البحث الثالث: في كلمة (هُوَ) اعلم أن المباحث اللفظية المتعلقة بهو قد تقدمت في ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ أما الأسرار المعنوية فنقول، اعلم أن الألفاظ على نوعين: مظهرة ومضمرة: أما المظهرة فهي الألفاظ الدالة على الماهيات المخصوصة من حيث هي هي، كالسواد، والبياض، والحجر، والإنسان، وأما المضمرات فهي الألفاظ الدالة على شيء ما، هو المتكلم، والمخاطب، والغائب، من غير دلالة على ماهية ذلك المعين، وهي ثلاثة: أنا، وأنت، وهو، وأعرفها أنا، ثم أنت، ثم هو، والدليل على صحة هذا الترتيب أن تصوري لنفسي من حيث إني أنا مما لا يتطرق إليه الاشتباه، فإنه من المستحيل أن أصير مشتبهًا بغيري، أو يشتبه بي غيري، بخلاف أنت، فإنك قد تشتبه بغيرك، وغيرك يشتبه بك في عقلي وظني، وأيضًا فأنت أعرف من هو، فالحاصل أن أشد المضمرات عرفانًا أَنا وأشدها بعدًا عن العرفان (هو)، وأما

(أنت) فكالمتوسط بينهما، والتأمل التام يكشف عن صدق هذه القضية، ومما يدل على أن أعرف الضمائر قولاً قولي (أنا) أن المتكلم حصل له عند الانفراد لفظ يستوي فيه المذكر والمؤنث من غير فصل، لأن الفصل إنما يحتاج إليه عند الخوف من الالتباس، وهاهنا لا يمكن الالتباس، فلا حاجة إلى الفصل، وأما عند التثنية والجمع فاللفظ واحد، أما في المتصل فكقولك: شربنا، وأما المنفصل فقولك: نحن، وإنما كان كذلك للأمن من اللبس، وأما المخاطب فإنه فصل بين لفظ مؤنثه ومذكره، ويثنى ويجمع، لأنه قد يكون بحضرة المتكلم مؤنث ومذكر وهو مقبل عليهما، فيخاطب أحدهما فلا يعرف حتى يبينه بعلامة: وتثنية المخاطب وجمعه إنما حسن لهذه العلة، وأما أن الحاضر أعرف من الغائب فهذا أمر كالضروري، إذا عرفت هذا فنقول: ظهر أن عرفان كل شيء بذاته أتم من عرفانه بغيره سواء كان حاضرًا أو غائبًا؛ فالعرفان التام بالله ليس إلا الله: لأنه هو الذي يقول لنفسه (أنا) ولفظ (أنا) أعرف الأقسام الثلاثة، فلما لم يكن لأحد أن يسير إلى تلك الحقيقة بالضمير الذي هو أعرف الضمائر وهو قول (أنا) إلا له سبحانه علمنا أن العرفان التام به سبحانه وتعالى ليس إلا له.

بقي أن هناك قومًا يجوزون الاتحاد فيقولون: الأرواح البشرية إذا استنارت بأنوار معرفة تلك الحقيقة اتحد العاقل بالمعقول وعند الاتحاد يصح لذلك العارف أن يقول: أنا الله إلا أن القول بالاتحاد غير معقول، لأن حال الاتحاد إن فنيا أو أحدهما، فذاك ليس باتحاد، وإن بقيا فهما اثنان لا واحد، ولما انسد هذا الطريق الذي هو أكمل الطرق في الإشارة بقي الطريقان الآخران، وهو (أنت) و(هو) أما (أنت) فهو للحاضرين في مقامات المكاشفات والمشاهدات لمن فني عن جميع الحظوظ البشرية على ما أخبر الله تعالى عن يونس عليه السلام أنه بعد أن فنى عن ظلمات عالم الحدوث وعن آثار الحدوث وصل إلى مقام الشهود فقال: ﴿فَنَادَىٰ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ أَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ﴾ [الأنبياء: ٨٧] وهذا ينبهك على أنه لا سبيل إلى الوصول إلى مقام المشاهدة والمخاطبة إلا بالغيبة عن كل ما سواه وقال محمد ﷺ: **«لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك»** وأما ﴿هُوَ﴾ فللغائبين، ثم هاهنا بحث وهو: أن ﴿هُوَ﴾ في حقه أشرف الأسماء، ويدل عليه وجوه:

أحدها: أن الاسم إما كلي أو جزئي، وأعني بكلي أن يكون مفهومه بحيث لا يمنع تصوره من وقوع الشركة، وأعني بالجزئي أن يكون نفس تصوره مانعًا من الشركة، وهو اللفظ الدال عليه من حيث إنه ذلك المعين، فإن كان الأول فالمشار إليه بذلك الاسم ليس هو الحق سبحانه، لأنه لما كان المفهوم من ذلك الاسم أمرًا لا يمنع الشركة وذاته المعينة سبحانه وتعالى مانعة من الشركة وجب القطع بأن المشار إليه بذلك الاسم ليس هو الحق سبحانه، فإذن جميع الأسماء المشتقة: كالرحمن، والرحيم، والحكيم، والعليم، والقادر، لا يتناول ذاته المخصوصة ولا يدل عليها بوجه ألبتة، وإن كان الثاني فهو المسمى باسم العلم والعلم قائم مقام الإشارة فلا فرق بين قولك: يا زيد وبين قولك: يا أنت ويا هو. وإذا كان العلم قائمًا مقام الإشارة فالعلم فرع

واسم الإشارة أصل والأصل أشرف من الفرع، فقولنا: يا أنت، يا هو أشرف من سائر الأسماء بالكلية إلا أن الفرق أن (أنت) لفظ يتناول الحاضر و(هو) يتناول الغائب وفيه سر آخر وهو أن (هو) إنما يصح التعبير عنه إذا حصل في العقل صورة ذلك الشيء وقولك (هو) يتناول تلك الصورة وهي حاضرة، فقد عاد القول إلى أن (هو) أيضًا لا يتناول إلا الحاضر.

وثانيها: أنا قد دللنا على أن حقيقة الحق منزهة عن جميع أنحاء التراكيب، والفرد المطلق لا يمكن نعته، لأن النعت يقتضي المغايرة بين الموصوف والصفة وعند حصول الغيرية لا تبقى الفردانية، وأيضًا لا يمكن الإخبار عنه لأن الإخبار يقتضي مخبرًا عنه ومخبرًا به وذلك ينافي الفردانية، فثبت أن جميع الأسماء المشتقة قاصرة عن الوصول إلى كنه حقيقة الحق وأما لفظ (هو) فإنه يصل إلى كنه تلك الحقيقة المفردة المبرأة عن جميع جهات الكثرة فهذه اللفظة لوصولها إلى كنه الحقيقة وجب أن تكون أشرف من سائر الألفاظ التي يمتنع وصولها إلى كنه تلك الحقيقة.

وثالثها: أن الألفاظ المشتقة دالة على حصول صفة للذات ثم ماهيات صفة الحق أيضًا غير معلومة إلا بآثارها الظاهرة في عالم الحدوث، فلا يعرف من علمه إلا أنه الأمر الذي باعتباره صح منه الإحكام والإتقان، ومن قدرته إلا أنها الأمر الذي باعتباره صح منه صدور الفعل والترك، فإذن هذه الصفات لا يمكننا تعقلها إلا عند الالتفات إلى الأحوال المختلفة في عالم الحدوث، فالألفاظ المشتقة لا تشير إلى الحق سبحانه وحده، بل تشير إليه وإلى عالم الحدوث معًا والناظر إلى شيئين لا يكون مستكملاً في كل واحد منهما بل يكون ناقصًا قاصرًا، فإذن جميع الأسماء المشتقة لا تفيد كمال الاستغراق في مقام معرفة الحق بل كأنها تصير حجابًا بين العبد وبين الاستغراق في معرفة الرب، وأما (هو) فإنه لفظ يدل عليه من حيث هو هو لا من حيث عرضت له إضافة أو نسبة بالقياس إلى عالم الحدوث، فكان لفظ (هو) يوصلك إلى الحق ويقطعك عما سواه، وما عداه من الأسماء فإنه لا يقطعك عما سواه، فكان لفظ (هو) أشرف.

ورابعها: أن البراهين السالفة قد دلت على أن منبع الجلال والعزة هو الذات، وأن ذاته ما كملت بالصفات بل ذاته لكمالها استلزمت صفات الكمال، ولفظ (هو) يوصلك إلى ينبوع الرحمة والعزة والعلو وهو الذات وسائر الألفاظ لا توقفك إلا في مقامات النعوت والصفات، فكان لفظ (هو) أشرف، فهذا ما خطر بالبال في الكشف عن أسرار لفظ (هو) وإليه الرغبة سبحانه في أن ينور بدرة من لمعات أنوارها صدورنا وأسرارنا، ويروح بها عقولنا وأرواحنا حتى نتخلص من ضيق عالم الحدوث إلى فسحة معارج القدم، ونرقى من حضيض ظلمة البشرية إلى سموات الأنوار وما ذلك عليه بعزيز.

المسألة التاسعة: قال النحويون في قوله تعالى: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ ارتفع ﴿هُوَ﴾ لأنه بدل من موضع (لا) مع الاسم ولنتكلم في قوله: ما جاءني رجل إلا زيد فقوله: إلا زيد مرفوع على

البدلية لأن البدلية هي الإعراض عن الأول والأخذ بالثاني فكأنك قلت: ما جاءني إلا زيد وهذا معقول لأنه يفيد نفي المجيء عن الكل إلا عن زيد، أما قوله: جاءني إلا زيدًا فهاهنا البدلية غير ممكنة لأنه يصير في التقدير: جاءني خلق إلا زيدًا، وذلك يقتضي أنه جاء كل أحد إلا زيدًا وذلك محال فظهر الفرق والله أعلم.

أما ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ﴾ فقد تقدم القول في تفسيرهما وبينا أن الرحمة في حقه سبحانه هي النعمة وفاعلها هو الراحم فإذا أردنا إفادة الكثرة قلنا (رحيم) وإذا أردنا المبالغة التامة التي ليست إلا له سبحانه قلنا ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ﴾.

واعلم أنه سبحانه إنما خص هذا الموضع بذكر هاتين الصفتين لأن ذكر الإلهية الفردانية يفيد القهر والعلو فعقبهما بذكر هذه المبالغة في الرحمة ترويحًا للقلوب عن هيبة الإلهية، وعزة الفردانية وإشعارًا بأن رحمته سبقت غضبه وأنه ما خلق الخلق إلا للرحمة والإحسان.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلۡفُلۡكِ ٱلَّتِي تَجۡرِي فِي ٱلۡبَحۡرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحۡيَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصۡرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلۡمُسَخَّرِ بَيۡنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ لَأٓيَٰتٍ لِّقَوۡمٍ يَعۡقِلُونَ ١٦٤﴾

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما حكم بالفردانية والوحدانية ذكر ثمانية أنواع من الدلائل التي يمكن أن يستدل بها على وجوده سبحانه أولاً وعلى توحيده وبراءته على الأضداد والأنداد ثانيًا، وقبل الخوض في شرح تلك الدلائل لا بد من بيان مسائل:

المسألة الأولى: وهي أن الناس اختلفوا في أن الخلق هل هو المخلوق أو غيره؟ فقال عالم من الناس: الخلق هو المخلوق. واحتجوا عليه بالآية والمعقول، أما الآية فهي هذه الآية، وذلك لأنه تعالى قال: ﴿إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ إلى قول: ﴿لَأٓيَٰتٍ لِّقَوۡمٍ يَعۡقِلُونَ﴾ ومعلوم أن الآيات ليست إلا في المخلوق لأن المخلوق هو الذي يدل على الصانع، فدلت هذه الآية على أن الخلق هو المخلوق، وأما المعقول فقد احتجوا عليه بأمور.

أحدها: أن الخلق عبارة عن إخراج الشيء من العدم إلى الوجود، فهذا الإخراج لو كان أمرًا مغايرًا للقدرة والأثر فهو إما أن يكون قديمًا أو حديثًا، فإن كان قديمًا فقد حصل في الأزل مسمى الإخراج من العدم إلى الوجود والإخراج من العدم إلى الوجود مسبوق بالعدم والأزل هو نفي المسبوقية فلو حصل الإخراج في الأزل لزم اجتماع النقيضين وهو محال، وإن كان محدثًا فلا بد له أيضًا من مخرج يخرجه من العدم إلى الوجود فلا بد له من إخراج آخر والكلام فيه كما في الأول ويلزم التسلسل. وثانيها: أنه تعالى في الأزل لم يكن مخرجًا للأشياء من عدمها إلى

وجودها، ثم في الأزل هل أحدث أمرًا أو لم يحدث؟ فإن أحدث أمرًا فذلك الأمر الحادث هو المخلوق، وإن لم يحدث أمرًا فالله تعالى قط لم يخلق شيئًا. وثالثها: أن المؤثرية نسبة بين ذات المؤثر وذات الأثر والنسبة بين الأمرين يستحيل تقريرها بدون المنتسب فهذه المؤثرية إن كانت حادثة لزم التسلسل وإن كانت قديمة كانت من لوازم ذات الله تعالى، وحصول الأثر إما في الحال أو في الاستقبال من لوازم هذا الصفة القديمة العظيمة ولازم اللازم لازم فيلزم أن يكون الأثر من لوازم ذات الله تعالى فلا يكون الله تعالى قادرًا مختارًا بل ملجأ مضطرًا إلى ذلك التأثير فيكون علة موجَبة وذلك كفر.

واحتج القائلون بأن الخلق غير المخلوق بوجوه:

أولها: أن قالوا: لا نزاع في أن الله تعالى موصوف بأنه خالق قبل أن يخلق الأشياء، والخالق هو الموصوف بالخلق، فلو كان الخلق هو المخلوق لزم كونه تعالى موصوفًا بالمخلوقات التي منها الشياطين والأبالسة والقاذورات، وذلك لا يقوله عاقل.

وثانيها: أنا إذا رأينا حادثًا حدث بعد أن لم يكن قلنا: لم وجد هذا الشيء بعد أن لم يكن فإذا قيل لنا إن الله تعالى خلقه وأوجده قبلنا ذلك وقلنا: إنه حق وصواب، ولو قيل: إنه إنما وجد بنفسه لقلنا إنه خطأ وكفر ومتناقض، فلما صح تعليل حدوثه بعد ما لم يكن بأن الله تعالى خلقه ولم يصح تعليل حدوثه بحدوثه بنفسه، علمنا أن خلق الله تعالى إياه مغاير لوجوده في نفسه، فالخلق غير المخلوق.

وثالثها: أنا نعرف أفعال العباد ونعرف الله تعالى وقدرته مع أنا لا نعرف أن المؤثر في أفعال العباد أهو قدرة الله أم هو قدرة العبد والمعلوم غير ما هو معلوم فمؤثرية قدرة القادر في وقوع المقدور مغايرة لنفس تلك القدرة ولنفس ذلك المقدور، ثم إن هذه المغايرة يستحيل أن تكون سلبية لأنه نقيض المؤثرية التي هي عدمية، فهذه المؤثرية صفة ثبوتية زائدة على ذات المؤثر وذات الأثر وهو المطلوب.

ورابعها: أن النحاة قالوا: إذ قلنا خلق الله العالم فالعالم ليس هو المصدر بل هو المفعول به، وذلك يدل على أن خلق العالم غير العالم.

وخامسها: أنه يصح أن يقال: خلق السواد وخلق البياض وخلق الجوهر وخلق العرض فمفهوم الخلق أمر واحد في الكل مغاير لهذه الماهيات المختلفة بدليل أنه يصح تقسيم الخالقية إلى خالقية الجوهر وخالقية العرض ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام، فثبت أن الخلق غير المخلوق فهذا جملة ما في هذه المسألة.

المسألة الثانية: قال أبو مسلم رحمه الله: أصل الخلق في كلام العرب التقدير وصار ذلك اسمًا لأفعال الله تعالى لما كان جميعها صوابًا قال تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾[الفرقان: ٢] ويقول الناس في كل أمر محكم هو معمول على تقدير.

المسألة الثالثة: دلت هذه الآية على أنه لا بد من الاستدلال على وجود الصانع بالدلائل العقلية وأن التقليد ليس طريقًا ألبتة إلى تحصيل هذا الغرض.

المسألة الرابعة: ذكر ابن جرير في سبب نزول هذه الآية: عن عطاء أنه عليه السلام عند قدومه المدينة نزل عليه: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [البقرة: ١٦٣] فقال كفار قريش بمكة كيف يسع الناس إله واحد؟ فأنزل الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ وعن سعيد بن مسروق قال: سألت قريش اليهود فقالوا حدثونا عما جاءكم به موسى من الآيات فحدثوهم بالعصا وباليد البيضاء وسألوا النصارى عن ذلك فحدثوهم بإبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى فقالت قريش عند ذلك للنبي عليه السلام ادع الله أن يجعل لنا الصفا ذهبًا فنزداد يقينًا وقوة على عدونا، فسأل ربه ذلك فأوحى الله تعالى إليه أن يعطيهم ولكن إن كذبوا بعد ذلك عذبتهم عذابًا لا أعذبه أحدًا من العالمين فقال عليه السلام: «ذَرْنِي وَقَوْمِي، أدعُوهُمْ يَومًا فَيَوْمًا» فأنزل الله تعالى هذه الآية مبينًا لهم أنهم إن كانوا يريدون أن أجعل لهم الصفا ذهبًا ليزدادوا يقينًا فخلق السموات والأرض وسائر ما ذكر أعظم.

واعلم أن الكلام في هذه الأنواع الثمانية من الدلائل على أقسام:

القسم الأول: في تفصيل القول في كل واحد منها، فالنوع الأول من الدلائل: الاستدلال بأحوال السموات وقد ذكرنا طرفًا من ذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً﴾ [البقرة: ٢٢] ولنذكر هاهنا نمطًا آخر من الكلام:

روي أن عمر بن الحسام كان يقرأ كتاب المجسطي على عمر الأبهري، فقال بعض الفقهاء يومًا: ما الذي تقرءونه فقال: أفسر آية من القرآن، وهي قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا﴾ [ق: ٦] فأنا أفسر كيفية بنيانها، ولقد صدق الأبهري فيما قال فإن كل من كان أكثر توغلاً في بحار مخلوقات الله تعالى كان أكثر علمًا بجلال الله تعالى وعظمته فنقول: الكلام في أحوال السموات على الوجه المختصر الذي يليق بهذا الموضع مرتب في فصول:

الفصل الأول في ترتيب الأفلاك

قالوا: أقربها إلينا كرة القمر، وفوقها كرة عطارد، ثم كرة الزهرة، ثم كرة الشمس، ثم كرة المريخ، ثم كرة المشتري، ثم كرة زحل، ثم كرة الثوابت، ثم الفلك الأعظم.

واعلم أن في هذا الموضوع أبحاثًا:

البحث الأول: ذكروا في طريق معرفة هذا الترتيب ثلاثة أوجه: الأول: السير، وذلك أن الكوكب الأسفل إذا مر بين أبصارنا وبين الكوكب الأعلى فإنهما يبصران ككوكب واحد، ويتميز الساتر عن المستور بلونه الغالب، كصفرة عطارد، وبياض الزهرة وحمرة المريخ، ودرية المشتري، وكمودة زحل، ثم إن القدماء وجدوا القمر يكسف الكواكب الستة، وكثيرًا من

الثوابت التي في طريقه في ممر البروج، وكوكب عطارد يكسف الزهرة، والزهرة تكسف المريخ وعلى هذا الترتيب فهذا الطريق يدل على كون القمر تحت الشمس لانكسافها به، لكن لا يدل على كون الشمس فوق سائر الكواكب أو تحتها، لأن الشمس لا تنكسف بشيء منها لاضمحلال أضوائها في ضوء الشمس، فسقط هذا الطريق بالنسبة إلى الشمس. الثاني: اختلاف المنظر فإنه محسوس للقمر وعطارد والزهرة، وغير محسوس للمريخ والمشتري وزحل، وأما في حق الشمس فقليل جدًا، فوجب أن تكون الشمس متوسطة بين القسمين، وهذا الطريق بين جدًا لمن اعتبر اختلاف منظر الكواكب، وشاهده على الوجه الذي حكيناه، فأما من لم يمارسه، فإنه يكون مقلدًا فيه، لا سيما وأن أبا الريحان وهو أستاذ هذه الصناعة ذكر في تلخيصه لفصول الفرغاني أن اختلاف المنظر لا يحس به إلا في القمر. الثالث: قال بطليموس: إن زحل والمشتري والمريخ تبعد عن الشمس في جميع الأبعاد، وأما عطارد والزهرة فإنهما لا يبعدان عن الشمس بعد التسديس فضلاً عن سائر الأبعاد، فوجب كون الشمس متوسطة بين القسمين، وهذا الدليل ضعيف، فإنه منقوض بالقمر، فإنه يبعد عن الشمس كل الأبعاد، مع أنه تحت الكل.

البحث الثاني: في أعداد الأفلاك، قالوا إنها تسعة فقط، والحق أن الرصد لما دل على هذه التسعة أثبتناها، فأما ما عداها، فلما لم يدل الرصد عليه، لا جرم ما جزمنا بثبوتها ولا بانتفائها، وذكر ابن سينا في الشفاء: أنه لم يتبين لي إلى الآن أن كرة الثوابت كرة واحدة، أو كرات منطبق بعضها على بعض، وأقول: هذا الاحتمال واقع، لأن الذي يمكن أن يستدل به على وحدة كرة الثوابت ليس إلا أن يقال: إن حركاتها متساوية، وإذا كان كذلك وجب كونها مركوزة في كرة واحدة، والمقدمتان ضعيفتان.

أما المقدمة الأولى: فلأن حركاتها وإن كانت في حواسنا متشابهة، لكنها في الحقيقة لعلها ليست كذلك، لأنا لو قدرنا أن الواحد منها يتم الدور في ستة وثلاثين ألف سنة، والآخر يتم هذا الدور في مثل هذا الزمان لكن ينقصان عاشرة، إذا وزعنا تلك العاشرة على أيام ستة وثلاثين ألف سنة، لا شك أن حصة كل يوم، بل كل سنة، بل كل ألف سنة مما لا يصير محسوسًا، وإذا كان كذلك سقط القطع بتشابه حركات الثوابت.

وأما المقدمة الثانية: وهي أنها لما تشابهت في حركاتها وجب كونها مركوزة في كرة واحدة وهي أيضًا ليست يقينية، فإن الأشياء المختلفة لا يستبعد اشتراكها في لازم واحد، بل أقول هذا الاحتمال الذي ذكره ابن سينا في كرة الثوابت قائم في جميع الكرات، لأن الطريق إلى وحدة كل كرة ليس إلا ما ذكرناه وزيفناه، فإذن لا يمكن الجزم بوحدة الكرة المتحركة بالحركة اليومية فلعلها كرات كثيرة مختلفة في مقادير حركاتها بمقدار قليل جدًا لا تفي بضبط ذلك التفاوت أعمارنا، وكذلك القول في جميع الممثلات والحوامل.

ومن الناس من أثبت كرة فوق كرة الثوابت، وتحت الفلك الأعظم، واحتجوا من وجوه.

الأول: أن الراصدين للميل الأعظم وجدوه مختلف المقدار، وكل من كان رصده أقدم كان وجدان الميل الأعظم أعظم، فإن بطليموس وجده. (كج نا) ثم وجد في زمان المأمون (كج له) ثم وجد بعد المأمون وقد تناقص بدقيقة، وذلك يقتضي أن من شأن القطبين أن يقل ميلهما تارة ويكثر أخرى، وهذا إنما يمكن إذا كان بين كرة الكل، وكرة الثوابت كرة أخرى يدور قطباها حول قطبي كرة الكل، ويكون كرة الثوابت يدور أيضًا قطباها حول قطبي تلك الكرة فيعرض لقطبها تارة أن يصير إلى جانب الشمال منخفضًا، وتارة إلى جانب الجنوب مرتفعًا فيلزم من ذلك أن ينطبق معدل النهار على منطقة البروج، وأن ينفصل عنه تارة أخرى إلى الجنوب. وثانيها: أن أصحاب الأرصاد اضطربوا اضطرابًا شديدًا في مقدار مسير الشمس على ما هو مشروح في المطولات، حتى إن بطليموس حكى عن أبرخس أنه كان شاكًا في أن هذا السير يكون في أزمنة متساوية أو مختلفة.

ثم إن الناس ذكروا في سبب اختلافه قولين: أحدهما: قول من يجعل أوج الشمس متحركًا فإنه زعم أن الاختلاف الذي يلحق حركة الشمس من هذه الجهة يختلف عند نقطتي الاعتدالين لاختلاف بعدهما من الأوج، فيختلف زمان سير الشمس من أجله. وثانيهما: قول أهل الهند والصين وبابل، وأكثر قدماء علماء الروم ومصر والشام: أن السبب فيه انتقال فلك البروج، وارتفاع قطبيه وانحطاطه، وحكى أبرخس أنه كان يعتقد هذا الرأي، وذكر باربا الإسكندراني أن أصحاب الطلسمات كانوا يعتقدون ذلك أيضًا، وأن قطب فلك البروج يتقدم عن موضعه ويتأخر ثمان درجات، وقالوا: إن ابتداء الحركة من (كب) درجة من الحوت إلى أول الحمل. وثالثها: أن بطليموس رصد الثوابت فوجدها تقطع في كل مائة سنة درجة واحدة والمتأخرون رصدوها فوجدوها تقطع في كل مائة سنة درجة ونصفًا، وهذا تفاوت عظيم يبعد حمله على التفاوت في الآلات التي تتخذها المهرة في الصناعة على سبيل الاستقصاء، فلا بد من حمله على ازدياد الميل ونقصانه، وذلك يوجب القول بثبوت الفلك الذي ذكرناه.

البحث الثالث: احتجوا على أن الكواكب الثابتة مركوزة في فلك فوق أفلاك هذه الكواكب السبعة، فقالوا: شاهدنا لهذه الأفلاك السبعة حركات أسرع من حركات هذه الثوابت، وثبت أن الكواكب لا تتحرك إلا بحركة الفلك، وهذا يقتضي كون هذه الثوابت مركوزة في كرة سوى هذه السبعة، ولا يجوز أن تكون مركوزة في الفلك الأعظم لأنه سريع الحركة، يدور في كل يوم وليلة دورة واحدة بالتقريب، ثم قالوا: إنها مركوزة في كرة فوق كرات هذه السبعة، لأن هذه الكواكب السبعة قد تكسف تلك الثوابت، والكاسف تحت المكسوف، فكرات هذه السبعة وجب أن تكون دون كرات الثوابت.

وهذا الطريق أيضًا ضعيف من وجوه: أحدها: أنا لا نسلم أن الكوكب لا يتحرك إلا بحركة فلكية، وهم إنما بنوا على امتناع الخرق على الأفلاك، ونحن قد بينا ضعف دلائلهم على ذلك.

وثانيها: سلمنا أنه لا بد لهذه الثوابت من كرات أخرى إلا أن مذهبكم أن كل كرة من هذه الكرات السبعة تنقسم إلى أقسام كثيرة، ومجموعها هو الفلك الممثل وأن هذه الأفلاك الممثلة بطيئة الحركة على وفق حركة كرة الثوابت، فلم لا يجوز أن يقال: هذه الثوابت مركوزة في هذه الممثلات البطيئة الحركة، فأما السيارات فإنها مركوزة في الحوامل التي هي أفلاك خارجة المركز، وعلى هذا التقدير لا حاجة إلى إثبات كرة الثوابت. وثالثها: هب أنه لا بد من كرة أخرى فلم لا يجوز أن يكون هناك كرتان إحداهما فوق كرة زحل، والأخرى دون كرة القمر، وذلك لأن هذه السيارات لا تمر إلا بالثوابت الواقعة في ممر تلك السيارات، فأما الثوابت المقاربة للقطبين فإن السيارات لا تمر بشيء منها ولا تكسفها، فالثوابت التي تنكسف بهذه السيارات هب أنا حكمنا بكونها مركوزة في كرة فوق كرة زحل، أما التي لا تنكسف بهذه السيارات فكيف نعلم أنها ليست دون السيارات فثبت أن الذي قالوه غير برهاني بل احتمالي.

البحث الرابع: زعموا أن الفلك الأعظم حركته أسرع الحركات فإنه يتحرك في اليوم والليلة قريبًا من دورة تامة، وأنه يتحرك من المشرق إلى المغرب.

وأما الفلك الثامن الذي تحته فإنه في نهاية البطء حتى إنه يتحرك في كل مائة سنة درجة عند بطليموس، وعند المتأخرين في كل ستة وستين سنة درجة، وأنه يتحرك من المغرب إلى المشرق على عكس الحركة الأولى، واحتجوا عليه بأنا لما رصدنا هذه الثوابت وجدنا لها حركة على خلاف الحركة اليومية.

واعلم أن هذا أيضًا ضعيف، فلم لا يجوز أن يقال: إن الفلك الأعظم يتحرك من المشرق إلى المغرب كل يوم وليلة دورة تامة، والفلك الثامن أيضًا يتحرك من المشرق إلى المغرب كل يوم وليلة دورة إلا بمقدار نحو عشر ثانية فلا جرم نرى حركة الكوكب في الحس مختلفة عن الحركة الأولى بذلك القدر القليل في خلاف جهة الحركة الأولى، فإذا اجتمعت تلك المقادير أحس كأن الكوكب الثابت يرجع بحركة بطيئة إلى خلاف جهة الحركة اليومية، فهذا الاحتمال واقع، وهم ما أقاموا الدلالة على إبطاله، ثم الذي يدل على أنه هو الحق وجهان:

الأول: وهو برهاني، أن حركة الفلك الثامن لو كانت إلى خلاف حركة الفلك الأعظم لكان حينما يتحرك بحركة الفلك الأعظم إلى جهة إما أن يتحرك بحركة نفسه إلى خلاف تلك الجهة أو لا يتحرك في ذلك الوقت بمقتضى حركة نفسه، فإن كان الأول لزم كون الشيء الواحد دفعة واحدة متحركًا إلى جهتين، والحركة إلى جهتين تقتضي الحصول في الجهتين دفعة وذلك محال، وإن كان القسم الثاني لزم انقطاع الحركات الفلكية، وهم لا يرضون بذلك.

الثاني: أن نهاية الحركة حاصلة للفلك الأعظم، ونهاية السكون حاصلة للأرض، والأقرب إلى العقول أن يقال: كل ما كان أقرب من الفلك الأعظم كان أسرع حركة، وكل ما كان أبعد كان أبطأ حركة، ففلك الثوابت أقرب الأفلاك إليه، فلا جرم لا تفاوت بين الحركتين إلا بقدر قليل،

وهو الذي يحصل من اجتماع مقادير التفاوت في كل مائة سنة درجة واحدة، ويليه فلك زحل فإنه أبطأ من فلك الثوابت فلا جرم كان تخلفه عن الفلك الأعظم أكثر حتى إن مقادير التفاوت إذا اجتمعت بلغت في كل ثلاثين سنة إلى تمام الدور، وعلى هذا القول كل ما كان أبعد عن الفلك الأعظم كان أبطأ حركة، فكان تفاوته أكثر حتى يبلغ إلى فلك القمر الذي هو أبطأ الأفلاك حركة، فهو في كل يوم يتخلف عن الفلك الأعظم ثلاث عشرة درجة، فلا جرم يتمم دوره في كل شهر، ولا يزال كذلك حتى ينتهي إلى الأرض التي هي أبعد الأشياء عن الفلك، فلا جرم كانت في نهاية السكون، فثبت أن كلامهم في هذه الأصول مختل ضعيف والعقل لا سبيل له إلى الوصول إليها.

الفصل الثاني في معرفة الأفلاك

القوم وضعوا لأنفسهم مقدمتين ظنيتين: إحداهما: أن حركات الأجرام السماوية متساوية متصلة، وأنها لا تبطئ مرة وتسرع أخرى، وليس لها رجوع عن متوجهاتها. والثانية: أن الكواكب لا تتحرك بذاتها بل بتحرك الفلك، ثم إنهم بنوا على هاتين المقدمتين مقدمة أخرى فقالوا: الفلك الذي يحمل الكواكب إما أن يكون مركزه مركز الأرض أو لا يكون، فإن كان مركزه مركز الأرض، فإما أن يكون الكوكب مركوزًا في ثخنه أو مركوزًا في جرم مركوز في ثخن ذلك الفلك، فإن كان الأول استحال أن يختلف قرب الكوكب وبعده من الأرض، وأن يختلف قطعه للقسى من ذلك الفلك والأعراض الاختلاف في حركة الفلك، أو في حركة الكوكب، وقد فرضنا أنهما لا يوجدان ألبتة، فبقي القسمان الآخران: أحدهما: أن يكون الكوكب مركوزًا في جرم كري مستدير الحركة، مغروز في ثخن الفلك المحيط بالأرض، وذلك الجرم نسميه بالفلك المستدير، فحينئذ يعرض بسبب حركته اختلاف حال الكوكب بالنسبة إلى الأرض تارة بالقرب والبعد وتارة بالرجوع والاستقامة، وتارة بالصغر والكبر في المنظر وإما أن يكون الفلك المحيط بالأرض ليس مركزه موافقًا لمركز الأرض، فهو الفلك الخارج المركز، ويلزم أن يكون الحامل في أحد نصفي فلك البروج من ذلك الفلك أعظم من النصف، وفي نصفه الآخر أقل من النصف، فلا جرم يحصل بسببه: القرب والبعد من الأرض، وأن يقطع أحد نصفي فلك البروج في زمان أكثر من قطعه النصف الآخر، فظهر أن اختلاف أحوال الكواكب في صغرها وكبرها، وسرعتها وبطئها، وقربها وبعدها، من الأرض لا يمكن حصوله إلا بأحد هذين الشيئين، أعني فلك التدوير، والفلك الخارج المركز.

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى لتفصيل قولهم في الأفلاك، فقالوا: هذه الأفلاك التسعة، منها ما هو كرة واحدة، وهو الفلك الأعظم، وفلك الثوابت، ومنها ما ينقسم إلى كرتين، وهو فلك الشمس، وذلك أنه ينفصل منه فلك آخر مركزه غير مركز العالم، بحيث يتماس سطحاهما المحدبان على نقطة تسمى الأوج، وهو البعد الأبعد من الفلك المنفصل، ويتماس سطحاهما

المقعران على نقطة تسمى الحضيض، وهو البعد الأقرب منه، وهما في الحقيقة فلك واحد، منفصل عنه فلك آخر، إلا أنه يقال: فلكان، توسعا، ويسمى المنفصل عنه: الفلك الممثل، والمنفصل الخارج المركز فلك الأوج، وجرم الشمس مغرق فيه بحيث يماس سطحه سطحيه، ومنها ما ينقسم إلى ثلاث أكر، وهي أفلاك الكواكب العلوية والزهرة، فإن لكل واحد منهما فلكين مثل فلك الشمس، وفلكًا آخر موقعه من خارج المركز مثل موقع جرم الشمس من فلكه ويسمى: فلك التدوير والكوكب مغرق فيه بحيث يماس سطحه ويسمى الخارج المركز: الفلك الحامل، ومنها ما ينقسم إلى أربع أكر وهو فلك عطارد والقمر، أما عطارد فإن له فلكين مثل فلكي الشمس وينفصل من الثاني فلك آخر انفصال الخارج المركز عن الممثل بحيث يقع مركزه خارجًا عن المركزين وبعده عن مركز الخارج المركز مثل نصف بعد ما بين مركزي الخارج المركز والممثل ويسمى المنفصل عنه الفلك المدير والمنفصل الفلك الحامل، ومنه فلك التدوير وعطارد فيه كما سبق في الكرات الأربعة، وأما القمر فإن فلكه ينقسم إلى كرتين متوازيتين والعظمى تسمى الفلك الممثل والصغرى الفلك المائل وينقسم المائل إلى ثلاث أكر كما في الكواكب الأربعة، وكل فلك ينفصل عنه فلك آخر على الصورة التي عرفتها في فَلَك الشمس، فإنه يبقى من المنفصل عنه كرتان مختلفتا الثخن يسميان متممين لذلك الفلك المنفصل وكل واحد من هذه الأفلاك يتحرك على مركزه حركة دائمة متصلة إلى أن يقضي الله أمرًا كان مفعولا والناس إنما وصلوا إلى معرفة هذه الكرات بناء على المقدمة التي قررناها ولا شك أنها لو صحت لصح القول بهذه الأشياء إنما الشأن فيها.

الفصل الثالث في مقادير الحركات

قال الجمهور: إن جميع الأفلاك تتحرك من المغرب إلى المشرق سوى الفلك الأعظم، والمدير لعطارد والفلك الممثل والمائل والمدير للقمر فالحركة الشرقية تسمى: الحركة إلى التوالي والغربية إلى خلاف التوالي، والفلك الأعظم يتحرك حركة سريعة في كل يوم بليلته دورة واحدة على قطبين يسميان قطبي العالم ويحرك جميع الأفلاك والكواكب، وبهذه الحركة يقع للكواكب الطلوع والغروب وتسمى الحركة الأولى، وفلك الثوابت يتحرك حركة بطيئة في كل ست وستين سنة عند المتأخرين درجة واحدة على قطبين يسميان قطبي فلك البروج، وهما يدوران حول قطبي العالم بالحركة الأولى وتتحرك على وفق هذه الحركة جميع الأفلاك المتحركة، وبهذه الحركة تنتقل الأوجات عن موضعها من فلك البروج وتسمى الحركة الثانية وحركة الأوج وهي حركة الثوابت والثوابت إنما سميت ثوابت لأسباب: أحدها: كونها بطيئة لأنها بإزاء السيارة تشبه الشاكنة. وثانيها: السيارة تتحرك إليها وهي لا تتحرك إلى السيارة فكأن الثوابت ثابتة لانتظارها. وثالثها: عروضها ثابتة على مقدار واحد لا يتغير. ورابعها: أبعاد ما بينها ثابتة على حال واحد لا تتغير الصورة المتوهمة عليها من الصور الثماني والأربعين.

وخامسها: الأزمنة عند أكثر عوام الأمم منوطة بطلوعها وأفولها بحيث لا يتفاوت إلا في القرون والأحقاب.

وأما الأفلاك الخارجة المركز فإنها تتحرك في كل يوم هكذا: زحل (ب أ) المشتري (دنط) المريخ بدلالة الشمس (لاكر) الزهرة (نط ج) عطارد (نط ح) والقمر (يج يج مو) وتسمى حركة المركز، وحركة الوسط، وهي حركات مراكز أفلاك التداوير ومركز الشمس والأفلاك التداوير تتحرك بهذا المقدار زحل (نرح) المشتري (ند ط) المريخ (كرمب) الزهرة (لونط) عطارد (ج وكد) القمر (يج ج ند) وتسمى: الحركة الخاصة، وحركة الاختلاف وهي حركات مراكز الكواكب. واعلم أن بسبب هذه الحركات المختلفة يعرض لهذه الكواكب أحوال مختلفة:

أحدها: أنه يحصل للقمر مثلاً أبعاد مختلفة غير مضبوطة بالنسبة إلى هذا العالم والأنواع المضبوطة منها أربعة:

الأول: أن يكون القمر على البعد الأقرب من فلك التدوير ومركز التدوير على البعد الأقرب من الفلك الخارج المركز ويقال له البعد الأقرب، وهو ثلاث وثلاثون مرة مثل نصف قطر الأرض بالتقريب.

الثاني: أن يكون القمر على البعد الأبعد من فلك التدوير ومركز فلك التدوير على البعد الأقرب من الفلك الخارج المركز وهو البعد الأقرب للأبعد وهو ثلاث وأربعون مرة مثل نصف قطر الأرض.

الثالث: أن يكون القمر على البعد الأقرب من فلك التدوير ومركز فلك التدوير على البعد الأبعد من الفلك الخارج المركز وهو البعد الأبعد للأقرب وهو أربعة وخمسون مرة مثل نصف قطر الأرض.

الرابع: أن يكون القمر على البعد الأبعد من فلك التدوير ومركز التدوير على البعد الأبعد من الفلك الخارج المركز وهو البعد الأبعد وهو أربعة وستون مرة مثل نصف قطر الأرض، ثم إن ما بين هذه النقط الأربعة الأحوال مختلفة على ما أتى على شرحها أبو الريحان.

وثانيها: أن جميع الكواكب مرتبطة بالشمس ارتباطًا ما، فأما العلوية فإن بعد مراكزها عن ذرى أفلاك تداويرها أبدًا تكون بمقدار بعد مركز الشمس عن مراكز تداويرها وحينئذ تكون محترقة ومتى كانت في الحضيض كانت في مقابلتها وحينئذ تكون مقابلة للشمس وذلك يقارن الشمس في منتصف الاستقامة ويقابلها في منتصف الرجوع وقيل: إن نصف قطر فلك تدوير المريخ أعظم من نصف قطر فلك ممثل الشمس فيلزم أنه إذا كان مقارنًا للشمس يكون بعد مركزه عن مركز الشمس أعظم منه إذا كان مقابلاً لها، وأما السفليات فإن مراكز أفلاك تداويرها أبدًا يكون مقارنًا للشمس فيلزم أن تقارن الشمس الذروة والحضيض في منتصفي الاستقامة، والرجوع غاية بعد كل واحد منهما عن الشمس بمقدار نصف قطر فلك تدويرهما، وهو للزهرة (مه) ولعطارد

(كه) بالتقريب وأما القمر فإن مركز الشمس أبدًا يكون متوسطًا بين بعده الأبعد وبين مركز تدويره ولذلك يقال لبعدمركز تدويره عن البعد الأبعد البعد المضاعف لأنه ضعف بعد مركز تدويره من الشمس فلزم أنه متى كان مركز تدويره في البعد الأبعد، فإما أن يكون مقابلاً للشمس أو مقارنًا لها، ومتى كان في البعد الأقرب تكون الشمس في تربيعه فلذلك يكون اجتماعه واستقباله في البعد الأبعد وتربيعه مع الشمس في الأقرب.

الفصل الرابع في كيفية الاستدلال بهذه الأحوال على وجود الصانع

وهي من وجوه:

أحدها: النظر إلى مقادير هذه الأفلاك، فإنها مع اشتراكها في الطبيعة الفلكية، اختص كل واحد منها بمقدار خاص، مع أنه لا يمتنع في العقل وقوعها على أزيد من ذلك المقدار أو أنقص منه بذرة، فلما قضى صريح العقل بأن المقادير بأسرها على السوية، قضى بافتقارها في مقاديرها إلى مخصص مدبر.

وثانيها: النظر إلى أحيازها، فإن كل فلك مماس بمحدبه فلكًا آخر فوقه وبمقعره فلكًا آخر تحته، ثم ذلك الفلك إما أن يكون متشابه الأجزاء أو ينتهي بالآخرة إلى جسم متشابه الأجزاء، وذلك الجسم المتشابه الأجزاء لا بد وأن تكون طبيعة كل واحد من طرفيه مساوية لطبيعة طرفه الآخر، فكما صح على محدبه أن يلقى جسمًا وجب أن يصح على مقعره أن يلقى ذلك الجسم، ومتى كان كذلك صح أن العالي يمكن وقوعه سافلاً، والسافل يمكن وقوعه عاليًا، ومتى كان كذلك كان اختصاص كل واحد منها بحيزه المعين أمرًا جائزًا يقضي العقل بافتقاره إلى المقتضى.

وثالثها: أن كل كوكب حصل في مقعره اختص به أحد جوانب ذلك الفلك دون سائر الجوانب، ثم إن ذلك الموضع المنتفي من ذلك الفلك مساو لسائر جوانبه، لأن الفلك عنده جسم متشابه الأجزاء، فاختصاص ذلك المقعر بذلك الكوكب دون سائر الجوانب يكون أمرًا ممكنًا جائزًا فيقضي العقل بافتقاره إلى المخصص.

ورابعها: أن كل كرة فإنها تدور على قطبين معينين، وإذا كان الفلك متشابه الأجزاء كان جميع النقط المفترضة عليه متساوية، وجميع الدوائر المفترضة عليه أيضًا متساوية، فاختصاص نقطتين معينتين بالقطبية دون سائر النقط مع استوائها في الطبيعة يكون أمرًا جائزًا، فيقضي العقل بافتقاره إلى المقتضى، وهكذا القول في تعين كل دائرة معينة من دوائرها بأن تكون منطقة.

وخامسها: أن الأجرام الفلكية مع تشابهها في الطبيعة الفلكية كل واحد منها مختص بنوع معين من الحركة في البطء والسرعة، فانظر إلى الفلك الأعظم مع نهاية اتساعه وعظمه ثم إنه يدور دورة تامة في اليوم والليلة، والفلك الثامن الذي هو أصغر منه لا يدور الدورة التامة إلا في ست

وثلاثين سنة على ما هو قول الجمهور، ثم إن الفلك السابع الذي تحته يدور في ثلاثين سنة، فاختصاص الأعظم بمزيد السرعة، والأصغر بمزيد البطء مع أنه على خلاف حكم العقل فإنه كان ينبغي أن يكون الأوسع أبطأ حركة لعظم مداره، والأصغر أسرع استدارة لصغر مداره ليس إلا لمخصص، والعقل يقضي بأن كل واحد منها إنما اختص بما هو عليه بتقدير العزيز العليم.

وسادسها أن الفلك الممثل إذا انفصل عنه الفلك الخارج المركز بقي متممان: أحدهما: من الخارج، والآخر: من الداخل، وأنه جرم متشابه الطبيعة، ثم اختص أحد جوانبهما بغاية الثخن، والآخر بغاية الرقة بالنسبة، وإذا كان كذلك وجب أن يكون نسبة ذلك الثخن والرقة إلى طبيعته على السوية، فاختصاص أحد جانبيه بالرقة والآخر بالثخن، لا بد وأن يكون بتخصيص المخصص المختار.

وسابعها أنها مختلفة في جهات الحركات، فبعضها من المشرق إلى المغرب، وبعضها من المغرب إلى المشرق، وبعضها شمالية، وبعضها جنوبية، مع أن جميع الجهات بالنسبة إليها على السوية، فلا بد من الافتقار إلى المدبر.

وثامنها أنا نراها الآن متحركة فإما أن يقال إنها كانت أزلاً متحركة، أو ما كانت متحركة، ثم ابتدأت بالحركة، ومحال أن يقال: إنها كانت أزلاً متحركة لأن ماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير، لأن الحركة انتقال من حالة إلى حالة والأزل ينافي المسبوقية بالغير، فالجمع بين الحركة والأزلية محال، وإن قلنا إنها ما كانت متحركة أزلاً سواء قلنا إنها كانت قبل تلك الحركة موجودة أو كانت ساكنة، أو قلنا: إنها كانت قبل تلك الحركة معدومة أصلاً، فالابتداء بالحركة بعد عدم الحركة يقتضي الافتقار إلى مدبر قديم سبحانه وتعالى ليحركها بعد أن كانت معدومة، أو بعد أن كانت ساكنة، وهذا المأخذ أحسن المآخذ وأقواها.

وتاسعها أن يقال: إن حركاتها إما أن تكون من لوازم جسمانيتها المعينة، لكنا نرى جسمانيتها المعينة منفكة عن كل واحد من أجزاء تلك الحركة، فإذن كل واحد من أجزاء حركته ليس من لوازمه، فافتقرت الأفلاك في حركاتها إلى محرك من خارج، وذلك هو محرك المتحركات، ومدبر الثوابت والسيارات، وهو الحق سبحانه وتعالى.

وعاشرها أن هذا الترتيب العجيب في تركيب هذه الأفلاك وائتلاف حركاتها أترى أنها مبنية على حكمة، أم هي واقعة بالجزاف والعبث؟ أما القسم الثاني: فباطل وبعيد عن العقل، فإن جوز في بناء رفيع، وقصر مشيد أن التراب والماء انضم أحدهما إلى الآخر، ثم تولد منهما لبنات، ثم تركبت تلك اللبنات وتولد من تركبها قصر مشيد وبناء عال، فإنه يقضي عليه بالجنون، ونحن نعلم أن تركيب هذه الأفلاك وما فيها من الكواكب، وما لها من الحركات ليس أقل من ذلك البناء، فثبت أنه لا بد فيها من رعاية حكمة، ثم لا يخلو إما أن يقال: إنها أحياء ناطقة فهي تتحرك بأنفسها أو يقال: إنه يحركها مدبر قاهر، والأول باطل لأن حركتها إما أن

تكون لطلب استكمالها أو لا لهذا الغرض، فإن كانت طالبة بحركتها لتحصيل كمال فهي ناقصة في ذواتها، طالبة للاستكمال، والناقص بذاته لا بد له من مكمل، فهي مفتقرة محتاجة، وإن لم تكن طالبة بحركتها للاستكمال، فهي عابثة في أفعالها، فيعود الأمر إلى أنه يبعد في العقول أن يكون مدار هذه الأجرام المستعظمة، والحركات الدائمة، على العبث والسفه، فلم يبق في العقول قسم هو الأليق بالذهاب إليه إلا أن مدبرًا قاهرًا غالبًا على الدهر والزمان يحركها لأسرار مخفية، ولحكم لطيفة هو المستأثر بها، والمطلع عليها، وليس عندنا إلا الإيمان بها على الإجمال على ما قال: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا﴾[آل عمران: ١٩١] .

والحادي عشر: أنا نراها مختلفة في الألوان، مثل صفرة عطارد، وبياض الزهرة وضوء الشمس وحمرة المريخ ودرية المشتري، وكمودة زحل واختلاف كل واحد من الكواكب الثابتة بعظم خاص ولون خاص وتركيب خاص، ونراها أيضًا مختلفة بالسعادة والنحوسة، ونرى أعلى الكواكب السيارة أنحسها ونرى ما دونها أسعدها، ونرى سلطان الكواكب سعيدًا في بعض الاتصالات نحسًا في بعض ونراها مختلفة في الوجوه والخدود والمثلثات والذكورة والأنوثة وكون بعضها نهاريًا وليليًا وسائرًا وراجعًا ومستقيمًا وصاعدًا وهابطًا مع اشتراكها بأسرها في الشفافية والصفاء والنقاء في الجوهر فيقضي العقل بأن اختصاص كل واحد منها بما اختص به لا بد وأن يكون بتخصيص مخصص.

والثاني عشر: وهو أن هذه الكواكب وكان لها تأثير في هذا العالم فهي إما أن تكون متدافعة أو متعاونة، أو لا متدافعة ولا متعاونة، فإن كانت متدافعة فإما أن يكون بعضها أقوى من بعض أو تكون متساوية في القوة وإن كان بعضها أقوى من بعض كان القوي غالبًا أبدًا والضعيف مغلوبًا أبدًا، فوجب أن تستمر أحوال العالم على طبيعة ذلك الكوكب لكنه ليس الأمر كذلك وإن كانت متساوية في القوة وهي متدافعة وجب تعذر الفعل عليها بأسرها فتكون الأفعال الظاهرة في العالم صادرة عن غيرها فلا يكون مدبر العالم هو هذه الكواكب، بل غيرها وإن كانت متعاونة لزم بقاء العالم أيضًا على حالة واحدة من غير تغير أصلاً وإن كانت تارة متعاونة وتارة متدافعة كان انتقالها من المحبة إلى البغضة وبالعكس تغيرًا لها في صفاتها فتكون هي مفتقرة في تلك التغيرات إلى الصانع المستولي عليها بالقهر والتسخير.

والثالث عشر: أنها أجسام وكل جسم مركب وكل مركب مفتقر إلى كل واحد من أجزائه وكل واحد من أجزائه غيره فكل جسم هو مفتقر إلى غيره ممكن وكل ممكن مفتقر إلى غيره ممكن لذاته، وكل ممكن لذاته فله مؤثر وكل ماله مؤثر فافتقاره إلى مؤثره إما أن يكون حال بقائه، أو حال حدوثه أو حال عدمه، والأول باطل لأنه يقتضي إيجاد الموجود وهو محال، فبقي القسمان الآخران وهما يقتضيان الحدوث الدال على وجود الصانع.

والرابع عشر: أن الأجسام متساوية في الجسمية لأنه يصح تقسيم الجسم إلى الفلكي

والعنصري والكثيف واللطيف، والحار والبارد، والرطب واليابس، ومورد التقسيم مشترك بين كل الأجسام. فالجسمية قدر مشترك بين هذه الصفات، والأمور المتساوية في الماهية يجب أن تكون متساوية في قابلية الصفات، فإذن كل ما صح على جسم صح على غيره، فإذن اختصاص كل جسم بما اختص به من المقدار، والوضع، والشكل، والطبع، والصفة، لا بد وأن يكون من الجائزات، وذلك يقضي بالافتقار إلى الصانع القديم جل جلاله، وتقدست أسماؤه ولا إله غيره، فهذا هو الإشارة إلى معاقد الدلائل المستنبطة من أجسام السموات والأرض، على إثبات الصانع: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ﴾[لقمان: ٢٧].

النوع الثاني: من الدلائل أحوال الأرض وفيه فصلان:

الفصل الأول في بيان أحوال الأرض

واعلم أن لاختلاف أحوال الأرض أسبابًا:

السبب الأول: اختلاف أحوالها بسبب حركة الفلك، وهي أقسام:

القسم الأول: المواضع العديمة العرض، وهي التي على خط الاستواء بموافقتها قطبي العالم، تقاطع معدل النهار على زوايا قائمة، وتقطع جميع المدارات اليومية بنصفين، وتكون حركة الفلك دولابية، ولم يختلف هناك ليل كوكب مع نهاره، ولم يتصور كوكب أبدي الظهور، ولا أبدي الخفاء، بل يكون لكل نقطة سوى القطبين: طلوع وغروب، ويمر فلك البروج بسمت الرأس في الدورة مرتين، وذلك عند بلوغ قطبية دائرة الأفق، وتمر الشمس بسمت الرأس مرتين في السنة، وذلك عند بلوغها نقطتي الاعتدالين.

القسم الثاني: المواضع التي لها عرض، فإن قطب الشمال يرتفع فيها من الأفق، وقطب الجنوب ينحط عنه ويقطع الأفق معدل النهار فقط على نصفين، فأما سائر المدارات فيقطعها بقسمين مختلفين، الظاهر منهما في الشمالية أعظم من الخافي وفي الجنوبية بخلاف ذلك، ولهذا يكون النهار في الشمالية أطول من الليل، وفي الجنوبية بالخلاف، وتصير الحركة هاهنا حمائلية، ولم يتفق ليل كوكب مع نهاره، إلا ما كان في معدل النهار، وتصير الكواكب التي بالقرب من قطب الشمال أبدية الظهور، والتي بالقرب من قطب الجنوب أبدية الخفاء، وتمر الشمس بسمت الرأس في نقطتين بعدهما عن معدل النهار إلى الشمال مثل عرض الموضع.

القسم الثالث: وهو الموضع الذي يصير ارتفاع القطب فيه مثل الميل الأعظم، وهاهنا يبطل طلوع قطبي فلك البروج وغروبهما إلا أنهما يماسان الأفق، وحينئذ يمر فلك البروج بسمت الرأس، ولم تمر الشمس بسمت الرأس إلا في الانقلاب الصيفي.

القسم الرابع: وهو أن يزداد العرض على ذلك، وهاهنا يبطل مرور فلك البروج والشمس

بسمت الرأس، ويصير القطب الشمالي من فلك البروج أبدي الظهور، والآخر أبدي الخفاء.

القسم الخامس :أن يصير العرض مثل تمام الميل، وهاهنا ينعدم غروب المنقلب الصيفي وطلوع الشتوي لكنهما يماسان الأفق، وعند بلوغ الاعتدال الربيعي أفق المشرق، والخريفي أفق المغرب يكون المنقلب الصيفي في جهة الشمال والشتوي في جهة الجنوب وحينئذ ينطبق فلك البروج على الأفق، ثم يطلع من أول الجدي، إلى أول السرطان دفعة، ويغرب مقابله كذلك ثم تأخذ البروج الطالعة في الغروب، والغاربة في الطلوع، إلى أن تعود الحالة المتقدمة، وينعدم الليل هناك في الانقلاب الصيفي، والنهار في الشتوي.

القسم السادس :أن يزداد العرض على ذلك، فحينئذ يصير قوس من فلك البروج أبدي الظهور مما يلي المنقلب الصيفي، بحيث يكون المنقلب في وسطها، ومدة قطع الشمس إياها يكون نهارًا، ويصير مثلها مما يلي المنقلب الشتوي أبدي الخفاء، ومدة قطع الشمس إياها يكون ليلاً، ويعرض هناك لبعض البروج نكوس، فإذا وافى الجدي نصف النهار من ناحية الجنوب، كان أول السرطان عليه من ناحية الشمال، ونقطة الاعتدال الربيعي على أفق المشرق، فإذن قد طلع السرطان قبل الجوزاء، والجوزاء قبل الثور، والثور قبل الحمل، ثم إذا تحرك الفلك يطلع بالضرورة آخر الحوت وأوله تحت الأرض، وكل جزء يطلع فإنه يغيب نظيره، فالبروج التي تطلع منكوسة يغيب نظيرها كذلك.

القسم السابع :أن يصير ارتفاع القطب تسعين درجة، فيكون هناك معدل النهار منطبقًا على الأفق، وتصير الحركة رحوية، ويبطل الطلوع والغروب أصلاً، ويكون النصف الشمالي من فلك البروج أبدي الظهور، والنصف الجنوبي أبدي الخفاء، ويصير نصف السنة ليلاً ونصفها نهارًا.

السبب الثاني :لاختلاف أحوال الأرض اختلاف أحوالها بسبب العمارة: اعلم أن خط الاستواء يقطع الأرض نصفين: شمالي وجنوبي، فإذا فرضت دائرة أخرى عظيمة مقاطعة لها على زوايا قائمة، انقسمت كرة الأرض بهما أرباعًا، والذي وجد معمورًا من الأرض أحد الربعين الشماليين مع ما فيه من الجبال والبحار والمفاوز، ويقال والله أعلم أن ثلاثة الأرباع ماء، فالموضع الذي طوله تسعون درجة على خط الاستواء، يسمى: قبة الأرض، ويحكى عن الهند أن هناك قلعة شامخة في جزيرة هي مستقر الشياطين، فتسمى لأجلها: قبة، ثم وجد طول العمارة قريبًا من نصف الدور، وهو كالمجمع عليه، واتفقوا على أن جعلوا ابتداءها من المغرب، إلا أنهم اختلفوا في التعيين، فبعضهم يأخذه من ساحل البحر المحيط وهو بحر أوقيانوس، وبعضهم يأخذه من جزائر وغلة فيه تسمى: جزائر الخالدات، زعم الأوائل أنها كانت عامرة في قديم الدهر، وبعدها عن الساحل عشرة أجزاء، فيلزم من هذا وقوع الاختلاف في الانتهاء أيضًا، ولم يوجد عرض العمارة إلا إلى بعد ست وستين درجة من خط الاستواء، إلا

أن بطليموس زعم أن وراء خط الاستواء عمارة إلى بعد ست عشرة درجة، فيكون عرض العمارة قريبًا من اثنتين وثمانين درجة، ثم قسموا هذا القدر المعمور سبع قطع مستطيلة على موازاة خط الاستواء، وهي التي تسمى: الأقاليم وابتداؤه من خط الاستواء، وبعضهم يأخذ أول الأقاليم من عند قريب من ثلاث عشرة درجة من خط الاستواء، وآخر الإقليم السابع إلى بعد خمسين درجة ولا يعد ما وراءها من الأقاليم، لقلة ما وجدوا فيه من العمارة.

السبب الثالث: لاختلاف أحوال الأرض، كون بعضها بريًا وبحريًا، وسهليًا وجبليًا، وصخريًا ورمليًا وفي غور وعلى نجد ويتركب بعض هذه الأقسام ببعض فتختلف أحوالها اختلافًا شديدًا، وما يتعلق بهذا النوع فقد استقصيناه في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً﴾[البقرة: ٢٢] ومما يتعلق بأحوال الأرض أنها كرة وقد عرفت أن امتداد الأرض فيما بين المشرق والمغرب يسمى طولاً وامتدادها بين الشمال والجنوب يسمى عرضًا فنقول: طول الأرض إما أن يكون مستقيمًا أو مقعرًا أو محدبًا والأول باطل وإلا لصار جميع وجه الأرض مضيئًا دفعة واحدة عند طلوع الشمس ولصار جميعه مظلمًا دفعة واحدة عند غيبتها، لكن ليس الأمر كذلك لأنا لما اعتبرنا من القمر خسوفًا واحدًا بعينه، واعتبرنا معه حالاً مضبوطًا من أحواله الأربعة التي هي أول الكسوف وتمامه، وأول انجلائه وتمامه لم يوجد ذلك في البلاد المختلفة الطول في وقت واحد ووجد الماضي من الليل في البلد الشرقي منها أكثر مما في البلد الغربي والثاني أيضًا باطل وإلا لوجد الماضي من الليل في البلد الغربي أكثر منه في البلد الشرقي لأن الأول يحصل في غرب المقعر أولاً ثم في شرقه ثانيًا ولما بطل القسمان ثبت أن طول الأرض محدب، ثم هذا المحدب إما أن يكون كريًا أو عدسيًا، والثاني باطل لأنا نجد التفاوت بين أزمنة الخسوف الواحد بحسب التفاوت في أجزاء الدائرة حتى إن الخسوف الذي يتفق في أقصى عمارة المشرق في أول الليل، يوجد في أقصى عمارة المغرب في أول النهار فثبت أنها كرة في الطول، فأما عرض الأرض فإما أن يكون مسطحًا أو مقعرًا أو محدبًا، والأول: باطل وإلا لكان السالك من الجنوب على سمت القطب لا يزداد ارتفاع القطب عليه، ولا يظهر له من الكواكب الأبدية الظهور ما لم يكن كذلك، لكنا بينا أن أحوالها مختلفة بحسب اختلاف عروضها، والثاني: أيضًا باطل وإلا لصارت الأبدية الظهور خفية عنه على دوام توغله في ذلك المقعر، ولانتقص ارتفاع القطب والتوالي كاذبة على ما قدمنا في بيان المراتب السبعة الحاصلة بحسب اختلاف عروض البلدان وهذه الحجة على حسن تقريرها إقناعية.

الحجة الثانية: ظل الأرض مستدير فوجب كون الأرض مستديرة.

بيان الأول: أن انخساف القمر نفس ظل الأرض، لأنه لا معنى لانخسافه إلا زوال النور عن جوهره عند توسط الأرض بينه وبين الشمس ثم نقول: وانخساف القمر مستدير لأنا نحس بالمقدار المنخسف منه مستديرًا، وإذا ثبت ذلك وجب أن تكون الأرض مستديرة لأن امتداد

الظل يكون على شكل الفصل المشترك بين القطعة المستضيئة بإشراق الشمس عليها، وبين القطعة المظلمة منها فإذا كان الظل مستديرًا وجب أن يكون ذلك الفصل المشترك الذي شكل كل الظل مثل شكله مستديرًا فثبت أن الأرض مستديرة ثم إن هذا الكلام غير مختص بجانب واحد من جوانب الأرض لأن المناظر الموجبة للكسوف تتفق في جميع أجزاء فلك البروج مع أن شكل الخسوف أبدًا على الاستدارة فإذن الأرض مستديرة الشكل من كل الجوانب.

الحجة الثالثة: أن الأرض طالبة للبعد من الفلك ومتى كان حال جميع أجزائها كذلك وجب أن تكون الأرض مستديرة، لأن امتداد الظل كرة، واحتج من قدح في كرية الأرض بأمرين، أحدهما: أن الأرض لو كانت كرة لكان مركزها منطبقًا على مركز العالم، ولو كان كذلك لكان الماء محيطًا بها من كل الجوانب، لأن طبيعة الماء تقتضي طلب المركز فيلزم كون الماء محيطًا بكل الأرض. الثاني: ما نشاهد في الأرض من التلال والجبال العظيمة والأغوار المقعرة جدًا.

أجابوا عن الأول بأن العناية الإلهية اقتضت إخراج جانب من الأرض عن الماء بمنزلة جزيرة في البحر لتكون مستقرًا للحيوانات، وأيضًا لا يبعد سيلان الماء من بعض جوانب الأرض إلى المواضع الغائرة منها وحينئذ يخرج بعض جوانب الأرض من الماء.

وعن الثاني أن هذه التضاريس لا تخرج الأرض عن كونها كرة، قالوا: لو اتخذنا كرة من خشب قطرها ذراع مثلاً، ثم أثبتنا فيها أشياء بمنزلة جاروسات أو شعيرات، وقورنا فيها كأمثالها فإنها لا تخرجها عن الكرية ونسبة الجبال والغيران إلى الأرض دون نسبة تلك الثابتات إلى الكرة الصغيرة.

الفصل الثاني في بيان الاستدلال بأحوال الأرض على وجود الصانع

اعلم أن الاستدلال بأحوال الأرض على وجود الصانع أسهل من الاستدلال بأحوال السموات على ذلك وذلك لأن الخصم يدعى أن اتصاف السموات بمقاديرها وأحيازها وأوضاعها أمر واجب لذاته، ممتنع التغير فيستغني عن المؤثر، فيحتاج في إبطال ذلك إلى إقامة الدلالة على تماثل الأجسام الأرضية فإنا نشاهد تغيرها في جميع صفاتها أعني حصولها في أحيازها وألوانها وطعومها وطباعها ونشاهد أن كل واحد من أجزاء الجبال والصخور الصم يمكن كسرها وإزالتها عن مواضعها وجعل العالي سافلاً والسافل عاليًا وإذا كان الأمر كذلك ثبت أن اختصاص كل واحد من أجزاء الأرض بما هو عليه من المكان والحيز والمماسة والقرب من بعض الأجسام والبعد من بعضها ممكن التغير والتبدل وإذا ثبت أن اتصاف تلك الأجرام بصفاتها أمر جائز وجب افتقارها في ذلك الاختصاص إلى مدبر قديم عليم سبحانه وتعالى عن قول الظالمين، وإذا عرفت مأخذ الكلام سهل عليك التفريع.

النوع الثالث: من الدلائل اختلاف الليل والنهار وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: ذكروا للاختلاف تفسيرين: أحدها: أنه افتعال من قولهم: خلفه يخلفه إذا

ذهب الأول وجاء الثاني، فاختلاف الليل والنهار تعاقبهما في الذهاب والمجيء، ومنه يقال: فلان يختلف إلى فلان إذا كان يذهب إليه ويجيء من عنده فذهابه يخلف مجيئه ومجيئه يخلف ذهابه وكل شيء يجيء بعد شيء آخر فهو خلفه، وبهذا فسر قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ خِلْفَةً﴾ [الفرقان: ٦٢]. والثاني: أراد اختلاف الليل والنهار في الطول والقصر والنور والظلمة والزيادة والنقصان، قال الكسائي: يقال لكل شيئين اختلفا هما خلفان.

وعندي فيه وجه ثالث، وهو أن الليل والنهار كما يختلفان بالطول والقصر في الأزمنة، فهما يختلفان بالأمكنة، فإن عند من يقول: الأرض كرة فكل ساعة عينتها فتلك الساعة في موضع من الأرض صبح، وفي موضع آخر ظهر، وفي موضع ثالث عصر، وفي رابع مغرب، وفي خامس عشاء وهلم جرا هذا إذا اعتبرنا البلاد المخالفة في الأطوال، أما البلاد المختلفة بالعرض، فكل بلد تكون عرضه الشمالي أكثر كانت أيامه الصيفية أطول ولياليه الصيفية أقصر وأيامه الشتوية بالضد من ذلك فهذه الأحوال المختلفة في الأيام والليالي بحسب اختلاف أطوال البلدان وعروضها أمر مختلف عجيب، ولقد ذكر الله تعالى أمر الليل والنهار في كتابه في عدة مواضع فقال في بيان كونه مالك الملك: ﴿يُولِجُ ٱلَّيْلَ فِى ٱلنَّهَارِ وَيُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِى ٱلَّيْلِ﴾ [الحديد: ٦] وقال في القصص: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِضِيَآءٍ أَفَلَا تَسْمَعُونَ ﴿٧١﴾ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلنَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٧٢﴾ وَمِن رَّحْمَتِهِۦ جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا۟ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [القصص: ٧١ - ٧٣] وفي الروم: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ مَنَامُكُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱبْتِغَآؤُكُم مِّن فَضْلِهِۦٓ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾ [الروم: ٢٣] وفي لقمان: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُولِجُ ٱلَّيْلَ فِى ٱلنَّهَارِ وَيُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِى ٱلَّيْلِ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِىٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [لقمان: ٢٩] وفي الملائكة: ﴿يُولِجُ ٱلَّيْلَ فِى ٱلنَّهَارِ وَيُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِى ٱلَّيْلِ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ﴾ [فاطر: ١٣] وفي يس: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ ٱلنَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظْلِمُونَ﴾ [يس: ٣٧] وفي الزمر: ﴿يُكَوِّرُ ٱلَّيْلَ عَلَى ٱلنَّهَارِ وَيُكَوِّرُ ٱلنَّهَارَ عَلَى ٱلَّيْلِ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [غافر: ٥] وفي حم غافر: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ لِتَسْكُنُوا۟ فِيهِ وَٱلنَّهَارَ مُبْصِرًا﴾ [غافر: ٦١] وفي عم: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ﴿١٠﴾ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا﴾ [النبأ: ١٠، ١١] والآيات من هذا الجنس كثيرة وتحقيق الكلام أن يقال: إن اختلاف أحوال الليل والنهار يدل على الصانع من وجوه: الأول: أن اختلاف أحوال الليل والنهار مرتبط بحركات الشمس، وهي من الآيات العظام. الثاني: ما يحصل بسبب طول الأيام تارة، وطول الليالي أخرى من اختلاف الفصول، وهو الربيع والصيف والخريف والشتاء، وهو من الآيات العظام. الثالث: أن انتظام أحوال العباد بسبب طلب الكسب والمعيشة في الأيام وطلب النوم والراحة في الليالي من الآيات العظام. الرابع: أن كون الليل والنهار متعاونين على تحصيل مصالح الخلق مع ما بينهما من

التضاد والتنافي من الآيات العظام، فإن مقتضى التضاد بين الشيئين أن يتفاسدا لا أن يتعاونا على تحصيل المصالح. الخامس: أن إقبال الخلق في أول الليل على النوم يشبه موت الخلائق أولاً عند النفخة الأولى في الصور ويقظتهم عند طلوع الشمس شبيهة بعود الحياة إليهم عند النفخة الثانية، وهذا أيضًا من الآيات العظام المنبهة على الآيات العظام. السادس: أن انشقاق ظلمة الليل بظهور الصبح المستطيل فيه من الآيات العظام كأنه جدول ماء صاف يسيل في بحر كدر بحيث لا يتكدر الصافي بالكدر ولا الكدر بالصافي، وهو المراد بقوله تعالى: (فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَاعِلُ اللَّيْلَ سَكَنًا) [الأنعام: ٩٦]. السابع: أن تقدير الليل والنهار بالمقدار المعتدل الموافق للمصالح من الآيات العظام كما بينا أن في الموضع الذي يكون القطب على سمت الرأس تكون السنة ستة أشهر فيها نهارًا وستة أشهر ليلاً وهناك لا يتم النضج ولا يصلح المسكن لحيوان ولا يتهيأ فيه شيء من أسباب المعيشة. الثامن: أن ظهور الضوء في الهواء لو قلنا إنه حصل بقدرة الله تعالى ابتداء عند طلوع الشمس، من حيث إنه تعالى أجرى عادته بخلق الضوء في الهواء عند طلوع الشمس فلا كلام وإن قلنا الشمس توجب حصول الضوء في الجرم المقابل له كان اختصاص الشمس بهذه الخاصية دون سائر الأجسام مع كون الأجسام بأسرها متماثلة، يدل على وجود الصانع سبحانه وتعالى.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: المحرك لأجرام السموات ملك عظيم الجثة والقوة، وحينئذ لا يكون اختلاف الليل والنهار دليلاً على أنه الصانع قلنا: أما على قولنا فلما دل الدليل على أن قدرة العبد غير صالحة للإيجاد، فقد زال السؤال، وأما على قول المعتزلة فقد نفى أبو هاشم هذا الاحتمال بالسمع.

النوع الرابع من الدلائل: قوله تعالى: ﴿وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ﴾ [البقرة: ١٦٤] وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قال الواحدي: الفلك أصله من الدوران وكل مستدير فلك، وفلك السماء اسم لأطواق سبعة تجري فيها النجوم، وفلكت الجارية إذا استدار ثديها وفلكة المغزل من هذا والسفينة سميت فلكًا لأنها تدور بالماء أسهل دوران قال: والفلك واحد وجمع فإذا أراد بها الواحد ذكر، وإذا أريد به الجمع أنث ومثاله قولهم: ناقة هجان ونوق هجان ودرع دلاص ودروع دلاص قال سيبويه: الفلك إذا أريد به الواحد فضمة الفاء فيه بمنزلة ضمة باء برد وخاء خرج، وإذا أريد به الجمع فضمة الفاء فيه بمنزلة الحاء من حمر والصاد من صفر فالضمتان وإن اتفقتا في اللفظ فهما مختلفتان في المعنى.

المسألة الثانية: قال الليث سمي البحر بحرًا لاستبحاره، وهو سعته وانبساطه، ويقال استبحر فلان في العلم إذا اتسع فيه والراعي وتبحر فلان في المال وقال غيره سمي البحر بحرًا لأنه شق في الأرض والبحر الشق ومنه البحيرة.

المسألة الثالثة: ذكر الجبائي وغيره من العلماء بمواضع البحور أن البحور المعروفة خمسة أحدها: بحر الهند، وهو الذي يقال له أيضًا بحر الصين. والثاني: بحر المغرب. والثالث: بحر الشام والروم ومصر. والرابع: بحر نيطش. والخامس: بحر جرجان.

فأما بحر الهند فإنه يمتد طوله من المغرب إلى المشرق، من أقصى أرض الحبشة إلى أقصى أرض الهند والصين، يكون مقدار ذلك ثمانمائة ألف ميل، وعرضه ألفي وسبعمائة ميل ويجاوز خط الاستواء ألفًا وسبعمائة ميل، وخلجان هذا البحر: الأول؛ خليج عند أرض الحبشة، ويمتد إلى ناحية البربر، ويسمى الخليج البربري، طوله مقدار خمسمائة ميل وعرضه مائة ميل. والثاني: خليج بحر أيلة وهو بحر القلزم، طوله ألف وأربعمائة ميل، وعرضه سبعمائة ميل، ومنتهاه إلى البحر الذي يسمى البحر الأخضر، وعلى طرفه القلزم، فلذلك سمي به، وعلى شرقيه أرض اليمن وعدن، وعلى غربيه أرض الحبشة. الثالث: خليج بحر أرض فارس، ويسمى: الخليج الفارسي، وهو بحر البصرة وفارس، الذي على شرقيه تيز ومكران، وعلى غربيّه عمان طوله ألف وأربعمائة ميل، وعرضه خمسمائة ميل، وبين هذين الخليجين أعني خليج أيلة وخليج فارس أرض الحجاز واليمن وسائر بلاد العرب، فيما بين مسافة ألف وخمسائة ميل. الرابع: يخرج منه خليج آخر إلى أقصى بلاد الهند ويسمى الخليج الأخضر طوله ألف وخمسمائة ميل قالوا: وفي جزيرة بحر الهند من الجزائر العامرة وغير العامرة: ألف وثلثمائة وسبعون جزيرة منها جزيرة ضخمة في أقصى البحر مقابل أرض الهند في ناحية المشرق عند بلاد الصين وهي: سرنديب، يحيط بها ثلاثة آلاف ميل فيها جبال عظيمة وأنهار كثيرة ومنها يخرج الياقوت الأحمر، وحول هذه الجزيرة تسع عشرة جزيرة عامرة، فيها مدائن عامرة وقرى كثيرة ومن جزائر هذا البحر جزيرة كلة، التي يجلب منها الرصاص القلعي، وجزيرة سريرة التي يجلب منها الكافور.

وأما بحر المغرب: فهو الذي يسمى بالمحيط وتسميه اليونانيون: أوقيانوس، ويتصل به بحر الهند ولا يعرف طرفه إلا في ناحية المغرب والشمال، عند محاذاة أرض الروس والصقالبة فيأخذ من أقصى المنتهى في الجنوب، محاذيًا لأرض السودان، مارًا على حدود السوس الأقصى وطنجة، وتاهرت، ثم الأندلس، والجلالقة والصقالبة ثم يمتد من هناك وراء الجبال غير المسلوكة والأراضي غير المسكونة نحو بحر المشرق وهذا البحر لا تجري فيه السفن وإنما تسلك بالقرب من سواحله وفيه ست جزائر مقابل أرض الحبشة تسمى: جزائر الخالدات، ويخرج من هذا البحر خليج عظيم في شمال الصقالبة، ويمتد هذا الخليج إلى أرض بلغار المسلمين، طوله من المشرق إلى المغرب ثلثمائة ميل وعرضه مائة ميل.

وأما بحر الروم وأفريقية ومصر والشام: فطوله مقدار خمسة آلاف ميل، وعرضه ستمائة ميل، ويخرج منه خليج إلى ناحية الشمال قريب من الرومية، طوله خمسمائة ميل، وعرضه

ستمائة، ويخرج منه خليج آخر إلىٰ أرض سرين، طوله مائتا ميل، وفي هذا البحر مائة واثنتان وستون جزيرة عامرة، منها خمسون جزيرة عظام.

وأما بحر نيطش فإنه يمتد من اللاذقية إلى خلف قسطنطينية، في أرض الروس والصقالبة طوله ألف وثلثمائة ميل، وعرضه ثلثمائة ميل.

وأما بحر جرجان فطوله من المغرب إلى المشرق ثلثمائة ميل، وعرضه ستمائة ميل، وفيه جزيرتان كانتا عامرتين فيمن مضى من الزمان ويعرف هذا البحر ببحر آبسكون، لأنها على فرضته ثم يمتد إلى طبرستان، والديلم، والنهروان، وباب الأبواب، وناحية أران، وليس يتصل ببحر آخر، فهذه هي البحور العظام، وأما غيرها فبحيرات وبطائح، كبحيرة خوارزم، وبحيرة طبرية.

وحكي عن ارسطاطاليس: أن بحر أوقيانوس محيط بالأرض بمنزلة المنطقة لها، فهذا هو الكلام المختصر في أمر البحور.

المسألة الرابعة: في كيفية الاستدلال بجريان الفلك في البحر على وجود الصانع تعالى وتقدس، وهي من وجوه: أحدها: أن السفن وإن كانت من تركيب الناس إلا أنه تعالى هو الذي خلق الآلات التي بها يمكن تركيب هذه السفن، فلولا خلقه لها لما أمكن ذلك. وثانيها: لولا الرياح المعينة على تحريكها لما تكامل النفع بها. وثالثها: لولا هدء الرياح وعدم عصفها لما بقيت ولما سلمت. ورابعها: لولا تقوية قلوب من يركب هذه السفن لما تم الغرض فصيرها الله تعالى من هذه الوجوه مصلحة للعباد، وطريقًا لمنافعهم وتجاراتهم. وخامسها: أنه خص كل طرف من أطراف العالم بشيء معين، وأحوج الكل إلى الكل فصار ذلك داعيًا يدعوهم إلى اقتحامهم هذه الأخطار في هذه الأسفار ولولا أنه تعالى خص كل طرف بشيء وأحوج الكل إليه لما ارتكبوا هذه السفن، فالحامل ينتفع به لأنه يربح والمحمول إليه ينتفع بما حمل إليه. وسادسها: تسخير الله البحر لحمل الفلك مع قوة سلطان البحر إذا هاج، وعظم الهول فيه إذا أرسل الله الرياح فاضطربت أمواجه وتقلبت مياهه. وسابعها: أن الأودية العظام، مثل: جيحون، وسيحون، تنصب أبدًا إلى بحيرة خوارزم على صغرها، ثم إن بحيرة خوارزم لا تزداد ألبتة ولا تمتد، فالحق سبحانه وتعالى هو العالم بكيفية حال هذه المياه العظيمة التي تنصب فيها. وثامنها: ما في البحار من الحيوانات العظيمة ثم إن الله تعالى يخلص السفن عنها، ويوصلها إلى سواحل السلامة. وتاسعها: ما في البحار من هذا الأمر العجيب، وهو قوله تعالى: ﴿مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ۝ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ﴾ [الرحمن: ١٩، ٢٠] وقال: ﴿هَٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَآئِغٌ شَرَابُهُۥ وَهَٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ﴾ [فاطر: ١٢] ثم إنه تعالى بقدرته يحفظ البعض عن الاختلاط بالبعض، وكل ذلك مما يرشد العقول والألباب إلى افتقارها إلى مدبر يدبرها ومقدر يحفظها.

المسألة الخامسة: دل قوله على صفة الفلك: ﴿بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ﴾ على إباحة ركوبها، وعلى إباحة الاكتساب والتجارة وعلى الانتفاع باللذات.

النوع الخامس: قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾.

واعلم أن دلالته على الصانع من وجوه: أحدها: أن تلك الأجسام، وما قام بها من صفات الرقة، والرطوبة، والعذوبة، ولا يقدر أحد على خلقها إلا الله تعالى، قال سبحانه: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَآؤُكُمْ غَوْرًا فَمَن يَأْتِيكُم بِمَآءٍ مَّعِينٍۭ﴾ [الملك: ٣٠]. وثانيها: أنه تعالى جعله سببًا لحياة الإنسان، ولأكثر منافعه قال تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلْمَآءَ ٱلَّذِى تَشْرَبُونَ ۝ ءَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ ٱلْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنزِلُونَ﴾ [الواقعة: ٦٨، ٦٩] وقال: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٠]. وثالثها: أنه تعالى كما جعله سببًا لحياة الإنسان، جعله سببًا لرزقه، قال تعالى: ﴿وَفِى ٱلسَّمَآءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ [الذاريات: ٢٢]. ورابعها: أن السحاب مع ما فيه من المياه العظيمة، التي تسيل منها الأودية العظام تبقى معلقة في جو السماء وذلك من الآيات العظام. وخامسها: أن نزولها عند التضرع واحتياج الخلق إليه مقدرًا بمقدار النفع من الآيات العظام، قال تعالى حكاية عن نوح: ﴿فَقُلْتُ ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا ۝ يُرْسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا﴾ [نوح: ١٠، ١١]. وسادسها: ما قال: ﴿فَسُقْنَٰهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ﴾ [فاطر: ٩] وقال: ﴿وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ﴾ [الحج: ٥] فإن قيل: أفتقولون: إن الماء ينزل من السماء على الحقيقة أو من السحاب أو تجوزون ما قاله بعضهم من أن الشمس تؤثر في الأرض فيخرج منها أبخرة متصاعدة فإذا وصلت إلى الجو البارد بردت فثقلت فنزلت من فضاء المحيط إلى ضيق المركز، فاتصلت فتولدت من اتصال بعض تلك الذرات بالبعض قطرات هي قطرات المطر.

قلنا: بل نقول إنه ينزل من السماء كما ذكره الله تعالى وهو الصادق في خبره، وإذا كان قادرًا على إمساك الماء في السحاب، فأي بعد في أن يمسكه في السماء، فأما قول من يقول: إنه من بحار الأرض فهذا ممكن في نفسه، لكن القطع به لا يمكن إلا بعد القول بنفي الفاعل المختار، وقدم العالم، وذلك كفر، لأنا متى جوزنا الفاعل المختار القادر على خلق الجسم، فكيف يمكننا مع إمكان هذا القسم أن نقطع بما قالوه.

أما قوله: ﴿فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [الجاثية: ٥] فاعلم أن هذه الحياة من جهات: أحدها: ظهور النبات الذي هو الكلأ والعشب وما شاكلهما، مما لولاه لما عاشت دواب الأرض. وثانيها: أنه لولاه لما حصلت الأقوات للعباد. وثالثها: أنه تعالى ينبت كل شيء بقدر الحاجة، لأنه تعالى ضمن أرزاق الحيوانات، بقوله: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦]. ورابعها: أنه يوجد فيه من الألوان والطعوم والروائح وما يصلح للملابس، لأن ذلك كله مما لا يقدر عليه إلا الله. وخامسها: أنه يحصل للأرض بسبب النبات حسن ونضرة ورواء ورونق فذلك هو الحياة.

واعلم أن وصفه تعالى ذلك بالإحياء بعد الموت مجاز، لأن الحياة لا تصح إلى على من يدرك ويصح أن يعلم، وكذلك الموت، إلا أن الجسم إذا صار حيًا حصل فيه أنواع من الحسن

والنضرة والبهاء، والنشو والنماء، فأطلق لفظ الحياة على حصول هذه الأشياء، وهذا من فصيح الكلام الذي على اختصاره يجمع المعاني الكثيرة.

واعلم أن إحياء الأرض بعد موتها يدل على الصانع من وجوه: أحدها: نفس الزرع، لأن ذلك ليس في مقدور أحد على الحد الذي يخرج عليه. وثانيها: اختلاف ألوانها على وجه لا يكاد يحد ويحصى. وثالثها: اختلاف طعوم ما يظهر على الزرع والشجر. ورابعها: استمرار العادات بظهور ذلك في أوقاتها المخصوصة.

النوع السادس من الآيات: قوله تعالى: ﴿وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ﴾[البقرة: ١٦٤] ونظيره جميع الآيات الدالة على خلقة الإنسان، وسائر الحيوانات، كقوله: ﴿وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً﴾[النساء: ١] .

واعلم أن حدوث الحيوانات قد يكون بالتوليد، وقد يكون بالتوالد، وعلى التقديرين فلا بد فيهما من الصانع الحكيم فلنبين ذلك في الناس ثم في سائر الحيوانات.

أما الإنسان فالذي يدل على افتقاره في حدوثه إلى الصانع وجوه: أحدها: يروى أن واحدًا قال عند عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه: إني أتعجب من أمر الشطرنج، فإن رقعته ذراع في ذراع، ولو لعب الإنسان ألف ألف مرة، فإنه لا يتفق مرتان على وجه واحد، فقال عمر بن الخطاب: هاهنا ما هو أعجب منه، وهو أن مقدار الوجه شبر في شبر، ثم إن مواضع الأعضاء التي فيها كالحاجبين والعينين والأنف والفم، لا يتغير ألبتة ثم إنك لا ترى شخصين في الشرق والغرب يشتبهان، فما أعظم تلك القدرة والحكمة التي أظهرت في هذه الرقعة الصغيرة هذه الاختلافات التي لا حد لها. وثانيها: أن الإنسان متولد من النطفة، فالمؤثر في تصوير النطفة وتشكيلها قوة موجودة في النطفة أو غير موجودة فيها فإن كانت القوة المصورة فيها، فتلك القوة إما أن يكون لها شعور وإدراك وعلم وحكمة حتى تمكنت من هذا التصوير العجيب، وإما أن لا تكون تلك القوة كذلك، بل يكون تأثيرها بمجرد الطبع والعلية، والأول ظاهر الفساد لأن الإنسان حال استكماله أكثر علمًا وقدرة، ثم إنه حال كماله لو أراد أن يغير شعرة عن كيفيتها لا يقدر على ذلك، فحال ما كان في نهاية الضعف كيف يقدر على ذلك، وأما إن كانت تلك القوة مؤثرة بالطبع، فهذا المعنى إما أن يكون جسمًا متشابه الأجزاء في نفسه، أو يكون مختلف الأجزاء، فإن كان متشابه الأجزاء فالقوة الطبيعية إذا عملت في المادة البسيطة، لا بد وأن يصدر منه فعل متشابه، وهذا هو الكرة فكان ينبغي أن يكون الإنسان على صورة كرة، وتكون جميع الأجزاء المفترضة في تلك الكرة متشابهة في الطبع، وهذا هو الذي يستدلون به على أن البسائط لا بد وأن تكون كرات، فثبت أنه لا بد للنطفة في انقلابها لحمًا ودمًا وإنسانًا من مدبر ومقدر لأعضائها وقواها وتراكيبها، وما ذاك إلا الصانع سبحانه وتعالى. وثالثها: الاستدلال بأحوال تشريح أبدان الحيوانات والعجائب الواقعة في تركيبها وتأليفها، وإيراد ذلك في هذا الموضع كالمتعذر لكثرتها، واستقصاء الناس في شرحها في الكتب المعمولة في هذا الفن. ورابعها: ما

روي عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: سبحان من بصر بشحم، وأسمع بعظم، وأنطق بلحم، ومن عجائب الأمر في هذا التركيب أن أهل الطبائع قالوا: أعلى العناصر يجب أن يكون هو النار، لأنها حارة يابسة، وأدون منها في اللطافة الهواء، ثم الماء والأرض لا بد وأن تكون تحت الكل لثقلها وكثافتها ويبسها، ثم إنهم قلبوا هذه القضية في تركيب بدن الإنسان، لأن أعلى الأعضاء منه عظم القحف والعظم بارد يابس على طبيعة الأرض، وتحته الدماغ وهو بارد رطب على طبع الماء، وتحته النفس وهو حار رطب على طبع الهواء، وتحت الكل: القلب، وهو حار يابس على طبع النار، فسبحان من بيده قلب الطبائع يرتبها كيف يشاء، ويركبها كيف أراد.

ومما ذكرنا في هذا الباب أن كل صانع يأتي بنقش لطيف فإنه يصونه عن التراب كي لا يكدره وعن الماء كي لا يمحوه، وعن الهواء كي لا يزيل طرواته ولطافته، وعن النار كيلا تحرقه، ثم إنه سبحانه وتعالى وضع نقش خلقته على هذه الأشياء، فقال: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ﴾ [آل عمران: ٥٩] وقال: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء: ٣٠] وقال في الهواء: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا﴾ [التحريم: ١٢] وقال أيضًا: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا﴾ [المائدة: ١١٠] وقال: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ [الحجر: ٢٩] وقال في النار: ﴿وَخَلَقَ ٱلْجَآنَّ مِن مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ﴾ [الرحمن: ١٥] وهذا يدل على أن صنعه بخلاف صنع كل أحد. وخامسها: انظر إلى الطفل بعد انفصاله من الأم، فإنك لو وضعت على فمه وأنفه ثوبًا يقطع نفسه لمات في الحال، ثم إنه بقي في الرحم الضيق مدة مديدة، مع تعذر النفس هناك ولم يمت، ثم إنه بعد الانفصال يكون من أضعف الأشياء وأبعدها عن الفهم، بحيث لا يميز بين الماء والنار، وبين المؤذي والملذ، وبين الأم وبين غيرها، ثم إن الإنسان وإن كان في أول أمره من أبعد الأشياء عن الفهم، فإنه بعد استكماله أكمل الحيوانات في الفهم والعقل والإدراك، ليعلم أن ذلك من عطية القادر الحكيم، فإنه لو كان الأمر بالطبع لكان كل من كان أذكى في أول الخلقة، كان أكثر فهمًا وقت الاستكمال، فلما لم يكن الأمر كذلك، بل كان على الضد منه، علمنا أن كل ذلك من عطية الله الخالق الحكيم. وسادسها: اختلاف الألسنة واختلاف طبائعهم، واختلاف أمزجتهم من أقوى الدلائل ونرى الحيوانات البرية والجبلية، شديدة المشابهة بعضها بالبعض، ونرى الناس مختلفين جدًا في الصورة، ولولا ذلك لاختلت المعيشة، ولاشتبه كل أحد بأحد، فما كان يتميز البعض عن البعض، وفيه فساد المعيشة، واستقصاء الكلام في هذا النوع لا مطمع فيه لأنه بحر لا ساحل له.

النوع السابع من الدلائل: تصريف الرياح.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: وجه الاستدلال بها أنها مخلوقة على وجه يقبل التصريف، وهو الرقة

واللطافة، ثم إنه سبحانه يصرفها على وجه يقع به النفع العظيم في الإنسان والحيوان والنبات، وذلك من وجوه: أحدها: أنها مادة النفس الذي لو انقطع ساعة عن الحيوان لمات، وقيل فيه إن كل ما كانت الحاجة إليه أشد، كان وجدانه أسهل، ولما كان احتياج الإنسان إلى الهواء أعظم الحاجات حتى لو انقطع عنه لحظة لمات لا جرم كان وجدانه أسهل من وجدان كل شيء، وبعد الهواء الماء فإن الحاجة إلى الماء أيضًا شديدة دون الحاجة إلى الهواء فلا جرم سهل أيضًا وجدان الماء ولكن وجدان الهواء أسهل. لأن الماء لا بد فيه من تكلف الاغتراف بخلاف الهواء، فإن الآلات المهيأة لجذبه حاضرة أبدًا، ثم بعد الماء الحاجة إلى الطعام شديدة ولكن دون الحاجة إلى الماء، فلا جرم كان تحصيل الطعام أصعب من تحصيل الماء، وبعد الطعام الحاجة إلى تحصيل المعاجين، والأدوية النادرة قليلة، فلا جرم عزت هذه الأشياء، وبعد المعاجين الحاجة إلى أنواع الجواهر من اليواقيت والزبرجد نادرة جدًا، فلا جرم كانت في نهاية العزة، فثبت أن كل ما كان الاحتياج إليه أشد، كان وجدانه أسهل وكل ما كان الاحتياج إليه أقل كان وجدانه أصعب وما ذاك إلا رحمة منه على العباد ولما كانت الحاجة إلى رحمة الله تعالى أعظم الحاجات فنرجو أن يكون وجدانها أسهل من وجدان كل شيء وعبر الشاعر عن هذا المعنى فقال:

سبحانَ مَن خَصَّ الفِلِزَّ بعزه ... والنَّاسُ مُستَغنونَ عَنْ أجناسِهِ
وأذَلَ أنفاسَ الهواء وكُلُّ ذي ... نَفَسٍ لمحتاج إلى أنفاسِهِ

وثانيها: لولا تحرك الرياح لما جرت الفلك وذلك مما لا يقدر عليه أحد إلا الله فلو أراد كل من في العالم أن يقلب الريح من الشمال إلى الجنوب، أو إذا كان الهواء ساكنًا أن يحركه لتعذر.

المسألة الثانية: قال الواحدي: ﴿وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ﴾ أراد وتصريفه الرياح فأضاف المصدر إلى المفعول وهو كثير.

المسألة الثالثة: الرياح جمع الريح قال أبو علي: الريح اسم على فعل والعين منه واو انقلبت في الواحد للكسرة ياء فإنه في الجمع القليل أرواح وذلك لأنه لا شيء فيه يوجب الإعلال ألا ترى أن سكون الراء لا يوجب الإعلال، كالواو في قوم وقول، وفي الجمع الكثير رياح انقلبت الواو ياء للكسرة التي قبلها نحو دِيْمة ودِيَم وحِيْلة وحِيَل قال ابن الأنباري: إنما سميت الريح ريحًا لأن الغالب عليها في هبوبها المجيء بالروح والراحة وانقطاع هبوبها يكسب الكرب والغم فهي مأخوذة من الروح والدليل على أن أصلها الواو قولهم في الجمع أرواح.

المسألة الرابعة: قالوا: الرياح أربع، الشمال والجنوب والصبا والدبور، فالشمال من نقطة الشمال، والجنوب من نقطة الجنوب، والصبا مشرقية، والدبور مغربية وتسمى الصبا قبولاً لأنها استقبلت الدبور وما بين كل واحد من هذه المهاب فهي نكباء.

المسألة الخامسة: اختلف القراء في الرياح فقرأ أبو عمرو، وعاصم وابن عامر ﴿ٱلرِّيَٰحِ﴾ على

الجمع في عشرة مواضع البقرة، والأعراف، والحجر، والكهف، والفرقان والنمل والروم في موضعين، والجاثية وفاطر، وقرأ نافع في اثني عشر موضعًا هذه العشرة وفي إبراهيم: (كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيَاح) [ابراهيم: ١٨] وفي حم عسق: (إِن يَشَأْ يُسْكِنِ الرِّيَاح) [الشورى: ٣٣] وقرأ ابن كثير: ﴿الرِّيَاحِ﴾ في خمسة مواضع البقرة والحجر والكهف والروم في موضعين وقرأ الكسائي في ثلاثة مواضع: في الحجر والفرقان والروم الأول منها.

واعلم أن كل واحدة من هذه الرياح مثل الأخرى في دلالتها على الوحدانية، وأما من وحد فإنه يريد به الجنس، كقولهم: أهلك الناس الدينار والدرهم، وإذا أريد بالريح الجنس كانت قراءة من وحد كقراءة من جمع، فأما ما روي في الحديث من أنه عليه الصلاة والسلام كان إذا هبت الريح قال: «**اللهم اجعلها رياحًا ولا تجعلها ريحًا**» فإنه يدل على أن مواضع الرحمة بالجمع أولى، قال تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن يُرْسِلَ ٱلرِّيَاحَ مُبَشِّرَٰتٍ﴾ [الروم: ٤٦] وإنما يبشر بالرحمة، وقال في موضع الإفراد: ﴿وَفِى عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ ٱلرِّيحَ ٱلْعَقِيمَ﴾ [الذاريات: ٤١] وقد يختص اللفظ في القرآن بشيء فيكون أمارة له، فمن ذلك أن عامة ما جاء في التنزيل من قوله تعالى: ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ ٱلسَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾ [الشورى: ١٧] وما كان من لفظ أدراك فإنه مفسر لمبهم غير معين كقوله: ﴿وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْقَارِعَةُ﴾، ﴿وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا هِيَهْ﴾ [القارعة: ٣، ١٠].

النوع الثامن من الدلائل: قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ سمي السحاب سحابًا لانسحابه في الهواء، ومعنى التسخير التذليل، وإنما سماه مسخرًا لوجوه: أحدها: أن طبع الماء ثقيل يقتضي النزول فكان بقاؤه في جو الهواء على خلاف الطبع، فلا بد من قاسر قاهر يقهره على ذلك فلذلك سماه بالمسخر. الثاني: أن هذا السحاب لو دام لعظم ضرره من حيث إنه يستر ضوء الشمس، ويكثر الأمطار والابتلال، ولو انقطع لعظم ضرره لأنه يقتضي القحط وعدم العشب والزراعة، فكان تقديره بالمقدار المعلوم هو المصلحة فهو كالمسخر لله سبحانه يأتي به في وقت الحاجة ويرده عند زوال الحاجة. الثالث: أن السحاب لا يقف في موضع معين بل يسوقه الله تعالى بواسطة تحريك الرياح إلى حيث أراد وشاء فذلك هو التسخير فهذا هو الإشارة إلى وجوه الاستدلال بهذه الدلائل.

وأما قوله تعالى: ﴿لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾

ففيه مسائل:

المسألة الأولى: قوله: ﴿لَأَيَٰتٍ﴾ لفظ جمع فيحتمل أن يكون ذلك راجعًا إلى الكل، أي مجموع هذه الأشياء آيات ويحتمل أن يكون راجعًا إلى كل واحد مما تقدم ذكره، فكأنه تعالى بين أن في كل واحد مما ذكرنا آيات وأدلة وتقرير ذلك من وجوه. أحدها: أنا بينا أن كل واحد من هذه الأمور الثمانية يدل على وجود الصانع سبحانه وتعالى من وجوه كثيرة: وثانيها: أن كل واحد من هذه الآيات يدل على مدلولات كثيرة فهي من حيث إنها لم تكن موجودة ثم وجدت

دلت على وجود المؤثر وعلى كونه قادرًا، لأنه لو كان المؤثر موجبًا لدام الأثر بدوامه، فما كان يحصل التغير ومن حيث إنها وقعت على وجه الإحكام والإتقان دلت على علم الصانع، ومن حيث إن حدوثها اختص بوقت دون وقت دلت على إرادة الصانع، ومن حيث إنها وقعت على وجه الاتساق والانتظام من غير ظهور الفساد فيها دلت على وحدانية الصانع، على ما قال تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

وثالثها: أنها كما تدل على وجود الصانع وصفاته فكذلك تدل على وجوب طاعته وشكره علينا عند من يقول بوجوب شكر المنعم عقلاً لأن كثرة النعم توجب الخلوص في الشكر.

ورابعها: أن كل واحد من هذه الدلائل الثمانية أجسام عظيمة فهي مركبة من الأجزاء التي لا تتجزأ فذلك الجزء الذي يتقاصر الحس والوهم والخيال عن إدراكه قد حصل فيه جميع هذه الدلائل، فإن ذلك الجزء من حيث إنه حادث، فكان حدوثه لا محالة مختصًا بوقت معين ولا بد وأن يكون مختصًا بصفة معينة مع أنه يجوز في العقل وقوعه على خلاف هذه الأمور، وذلك يدل على الافتقار إلى الصانع الموصوف بالصفات المذكورة، وإذا كان كل واحد من أجزاء هذه الأجسام ومن صفاتها شاهدًا على وجود الصانع، لا جرم قال: إنها آيات وحاصل القول أن الموجود إما قديم وإما محدث، أما القديم فهو الله سبحانه وتعالى، وأما المحدث فكل ما عداه، وإذا كان في كل محدث دلالة على وجود الصانع كان كل ما عداه شاهدًا على وجوده مقرًا بوحدانيته معترفًا بلسان الحال بإلهيته، وهذا هو المراد من قوله: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤].

أما قوله تعالى: ﴿لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ فإنما خص الآيات بهم لأنهم الذين يتمكنون من النظر فيه، والاستدلال به على ما يلزمهم من توحيد ربهم وعدله وحكمته ليقوموا بشكره، وما يلزم من عبادته وطاعته.

واعلم أن النعم على قسمين نعم دنيوية ونعم دينية، وهذه الأمور الثمانية التي عدها الله تعالى نعم دنيوية في الظاهر، فإذا تفكر العاقل فيها واستدل بها على معرفة الصانع صارت نعمًا دينية لكن الانتفاع بها من حيث إنها نعم دنيوية لا يكمل إلا عند سلامة الحواس وصحة المزاج فكذا الانتفاع بها من حيث إنها نعم دينية لا يكمل إلا عند سلامة العقول وانفتاح بصر الباطن فلذلك قال: ﴿لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ قال القاضي عبد الجبار: الآية تدل على أمور:

أحدها: أنه لو كان الحق يدرك بالتقليد واتباع الآباء والجري على الإلف والعادة لما صح ذلك.

وثانيها: لو كانت المعارف ضرورية وحاصلة بالإلهام لما صح وصف هذه الأمور بأنها آيات لأن المعلوم بالضرورة لا يحتاج في معرفته إلى الآيات.

وثالثها: أن سائر الأجسام والأعراض وإن كانت تدل على الصانع فهو تعالى خص هذه الثمانية

بالذكر لأنها جامعة بين كونها دلائل وبين كونها نعمًا على المكلفين على أوفر حظ ونصيب ومتى كانت الدلائل كذلك كانت أنجع في القلوب وأشد تأثيرًا في الخواطر.

قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ وَلَوْ يَرَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ إِذْ يَرَوْنَ ٱلْعَذَابَ أَنَّ ٱلْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعَذَابِ ﴿١٦٥﴾﴾

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما قرر التوحيد بالدلائل القاهرة القاطعة أردف ذلك بتقبيح ما يضاد التوحيد لأن تقبيح ضد الشيء مما يؤكد حسن الشيء ولذلك قال الشاعر: وبضدها تتبين الأشياء، وقالوا أيضًا النعمة مجهولة، فإذا فقدت عرفت، والناس لا يعرفون قدر الصحة، فإذا مرضوا ثم عادت الصحة إليهم عرفوا قدرها، وكذا القول في جميع النعم، فلهذا السبب أردف الله تعالى الآية الدالة على التوحيد بهذه الآية، وهنا مسائل:

المسألة الأولى: أما الند فهو المثل المنازع، وقد بينا تحقيقه في قوله تعالى في أول هذه السورة: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢] واختلفوا في المراد بالأنداد على أقوال:

أحدها: أنها هي الأوثان التي اتخذوها آلهة لتقربهم إلى الله زلفى، ورجوا من عندها النفع والضر، وقصدوها بالمسائل، ونذروا لها النذور، وقربوا لها القرابين، وهو قول أكثر المفسرين، وعلى هذا الأصنام أنداد بعضها لبعض، أي أمثال ليس أنها أندادًا لله، أو المعنى: أنها أنداد لله تعالى بحسب ظنونهم الفاسدة.

وثانيها: أنهم السادة الذين كانوا يطيعونهم فيحلون لمكان طاعتهم ما حرم الله، ويحرمون ما أحل الله، عن السدي، والقائلون بهذا القول رجحوا هذا القول على الأول من وجوه: الأول: أن قوله: ﴿يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ﴾ الهاء والميم فيه ضمير العقلاء. الثاني: أنه يبعد أنهم كانوا يحبون الأصنام كمحبتهم الله تعالى مع علمهم بأنها لا تضر ولا تنفع.

الثالث: أن الله تعالى ذكر بعد هذه الآية: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُوا۟ مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟﴾ [البقرة: ١٦٦] وذلك لا يليق إلا بمن اتخذ الرجال أندادًا وأمثالاً لله تعالى، يلتزمون من تعظيمهم والانقياد لهم، ما يلتزمه المؤمنون من الانقياد لله تعالى.

القول الثالث: في تفسير الأنداد قول الصوفية والعارفين، وهو أن كل شيء شغلت قلبك به سوى الله تعالى، فقد جعلته في قلبك ندًا لله تعالى وهو المراد من قوله: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ [الجاثية: ٢٣].

أما قوله تعالى: ﴿يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ﴾ فاعلم أنه ليس المراد محبة ذاتهم فلا بد من محذوف، والمراد يحبون عادتهم أو التقرب إليهم والانقياد لهم، أو جميع ذلك، وقوله: ﴿كَحُبِّ ٱللَّهِ﴾

فيه ثلاثة أقوال: قيل فيه كحبهم لله، وقيل فيه: كالحب اللازم عليهم لله، وقيل فيه: كحب المؤمنين لله، وإنما اختلفوا هذا الإختلاف من حيث إنهم اختلفوا في أنهم هل كانوا يعرفون الله أم لا؟ فمن قال: كانوا يعرفونه مع اتخاذهم الأنداد تأول على أن المراد كحبهم لله، ومن قال إنهم ما كانوا عارفين بربهم حمل الآية على أحد الوجهين الباقيين إما كالحب اللازم لهم أو كحب المؤمنين لله، والقول الأول أقرب لأن قوله: ﴿يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ﴾ راجع إلى الناس الذين تقدم ذكرهم، وظاهر قوله: ﴿كَحُبِّ ٱللَّهِ﴾ يقتضي حبًا لله ثابتًا فيهم، فكأنه تعالى بين في الآية السالفة أن الإله واحد، ونبه على دلائله، ثم حكى قول من يشرك معه، وذلك يقتضي كونهم مقرين بالله تعالى.

فإن قيل: العاقل يستحيل أن يكون حبه للأوثان كحبه لله، وذلك لأنه بضرورة العقل يعلم أن هذه الأوثان أحجار لا تنفع، ولا تضر، ولا تسمع، ولا تبصر ولا تعقل، وكانوا مقرين بأن لهذا العالم صانعًا مدبرًا حكيمًا، ولهذا قال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [الزمر: ٣٨] ومع هذا الاعتقاد كيف يعقل أن يكون حبهم لتلك الأوثان كحبهم لله تعالى، وأيضًا فإن الله تعالى حكى عنهم أنهم قالوا: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣] وإذا كان كذلك، كان المقصود الأصلي طلب مرضات الله تعالى، فكيف يعقل الاستواء في الحب مع هذا القول، قلنا قوله: ﴿يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ﴾ أي في الطاعة لها، والتعظيم لها، فالاستواء على هذا القول في المحبة لا ينافي ما ذكرتموه.

أما قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: في البحث عن ماهية محبة العبد لله تعالى، اعلم أنه لا نزاع بين الأمة في إطلاق هذه اللفظة، وهي أن العبد قد يحب الله تعالى، والقرآن ناطق به، كما في هذه الآية، وكما في قوله: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤] وكذا الأخبار، روي أن إبراهيم عليه السلام قال لملك الموت عليه السلام وقد جاء لقبض روحه هَلْ رَأَيْت خَلِيلاً يُمِيتُ خَلِيلَهُ؟ فَأَوْحَى اللَّه تَعَالَى إِلَيْهِ قُلْ لَهُ هَلْ رَأَيْت خَلِيلاً يَكْرَهُ لِقَاءَ خَلِيلِهِ؟ فَقَالَ يَا مَلَكَ الْمَوْتِ الْآن فَاقْبِضْ، وجاء أعرابي إلى النبيﷺ فقال: يَا رَسُولَ اللهِ، مَتَى السَّاعَةُ؟ قَالَ: مَا أَعْدَدْتَ لَهَا؟ قَالَ: مَا أَعْدَدْتُ لَهَا كَبِيرَ صَلاَةٍ وَلاَ صِيَام، إلاَّ أَنِّي أُحِبُّ اللهَ وَرَسُولَهُ، فقال عليه الصلاة والسلام: «الْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ» قَالَ أَنَسٌ: فَمَا رَأَيْتُ الْمُسْلِمِينَ فَرِحُوا بِشَيْءٍ بَعْدَ الْإِسْلَامِ فَرَحَهُمْ بِذَلِكَ، وروي أن عيسى عليه السلام مر بثلاثة نفر، وقد نحلت أبدانهم، وتغيرت ألوانهم، فقال لهم: ما الذي بلغ بكم إلى ما أرى؟ فقالوا: الخوف من النار، فقال حق على الله أن يؤمن الخائف، ثم تركهم إلى ثلاثة آخرين، فإذا هم أشد نحولاً وتغيرًا، فقال لهم: ما الذي بلغ بكم إلى هذا المقام؟ قالوا: الشوق إلى الجنة، فقال: حق على الله أن يعطيكم ما ترجون ثم تركهم إلى ثلاثة آخرين فإذا هم أشد نحولاً وتغيرًا، كأن وجوههم المرايا من النور، فقال: كيف بلغتم إلى هذه الدرجة، قالوا:

بحب الله فقال عليه الصلاة والسلام: أنتم المقربون إلى الله يوم القيامة، وعند السدي قال: تدعى الأمم يوم القيامة بأنبيائها، فيقال: يا أمة موسى، ويا أمة عيسى، ويا أمة محمد، غير المحبين منهم، فإنهم ينادون: يا أولياء الله، وفي بعض الكتب: (عبدي أنا وحقك لك محب فبحقي عليك كن لي محبًا).

واعلم أن الأمة وإن اتفقوا في إطلاق هذه اللفظة، لكنهم اختلفوا في معناها، فقال جمهور المتكلمين: إن المحبة نوع من أنواع الإرادة، والإرادة لا تعلق لها إلا بالجائزات، فيستحيل تعلق المحبة بذات الله تعالى وصفاته، فإذا قلنا: نحب الله، فمعناه نحب طاعة الله وخدمته، أو نحب ثوابه وإحسانه، وأما العارفون فقد قالوا: العبد قد يحب الله تعالى لذاته، وأما حب خدمته أو حب ثوابه فدرجة نازلة، واحتجوا بأن قالوا إنا وجدنا أن اللذة محبوبة لذاتها، والكمال أيضًا محبوب لذاته، أما اللذة فإنه إذا قيل لنا: لم تكتسبون؟ قلنا: لنجد المال، فإن قيل: ولم تطلبون المال؟ قلنا: لنجد به المأكول والمشروب، فإن قالوا: لم تطلبون المأكول والمشروب؟ قلنا: لتحصل اللذة ويندفع الألم، فإن قيل لنا: ولما تطلبون اللذة وتكرهون الألم؟ قلنا: هذا غير معلل، فإنه لو كان كل شيء إنما كان مطلوبًا لأجل شيء آخر، لزم إما التسلسل، وإما الدور، وهما محالان، فلا بد من الانتهاء إلى ما يكون مطلوبًا لذاته، وإذا ثبت ذلك فنحن نعلم أن اللذة مطلوبة الحصول لذاتها، والألم مطلوب الدفع لذاته، لا لسبب آخر، وأما الكمال فلأنا نحب الأنبياء والأولياء لمجرد كونهم موصوفين بصفات الكمال، وإذا سمعنا حكاية بعض الشجعان مثل رستم، واسفنديار، واطلعنا على كيفية شجاعتهم مالت قلوبنا إليهم، حتى إنه قد يبلغ ذلك الميل إلى إنفاق المال العظيم في تقرير تعظيمه، وقد ينتهي ذلك إلى المخاطرة بالروح، وكون اللذة محبوبة لذاتها لا ينافي كون الكمال محبوبًا لذاته، إذا ثبت هذا فنقول: الذين حملوا محبة الله تعالى على محبة طاعته، أو على محبة ثوابه، فهؤلاء هم الذين عرفوا أن اللذة محبوبة لذاتها، ولم يعرفوا أن الكمال محبوب لذاته، أما العارفون الذين قالوا: إنه تعالى محبوب في ذاته ولذاته، فهم الذين انكشف لهم أن الكمال محبوب لذاته، وذلك لأن أكمل الكاملين هو الحق سبحانه وتعالى، فإنه لوجوب وجوده: غنى عن كل ما عداه، وكمال كل شيء فهو مستفاد منه وأنه سبحانه وتعالى أكمل الكاملين في العلم والقدرة فإذا كنا نحب الرجل العالم لكماله في علمه والرجل الشجاع لكماله في شجاعته والرجل الزاهد لبراءته عما لا ينبغي من الأفعال، فكيف لا نحب الله وجميع العلوم بالنسبة إلى علمه كالعدم، وجميع القدر بالنسبة إلى قدرته كالعدم وجميع ما للخلق من البراءة عن النقائص بالنسبة إلى ما للحق من ذلك كالعدم، فلزم القطع بأن المحبوب الحق هو الله تعالى، وأنه محبوب في ذاته ولذاته، سواء أحبه غيره أو ما أحبه غيره، واعلم أنك لما وقفت على النكتة في هذا الباب، فنقول: العبد لا سبيل له إلى الإطلاع على كمال الله سبحانه ابتداء، بل ما لم ينظر في مملوكاته لا يمكنه الوصول إلى ذلك

المقام، فلا جرم كل من كان اطلاعه على دقائق حكمة الله وقدرته في المخلوقات أتم، كان علمه بكماله أتم، فكان حبه له أتم، ولما كان لا نهاية لمراتب وقوف العبد على دقائق حكمة الله تعالى، فلا جرم لا نهاية لمراتب محبة العباد لجلال حضرة الله تعالى، ثم تحدث هناك حالة أخرى، وهي أن العبد إذا كثرت مطالعته لدقائق حكمة الله تعالى، كثر ترقيه في مقام محبة الله، فإذا كثر ذلك صار ذلك سببًا لاستيلاء حب الله تعالى على قلب العبد، وغوصه فيه على مثال القطرات النازلة من الماء على الصخرة الصماء فإنها مع لطافتها تثقب الحجارة الصلدة فإذا غاصت محبة الله في القلب تكيف القلب بكيفيتها، واشتد ألفه بها وكلما كان ذلك الألف أشد كان النفرة عما سواه أشد لأن الالتفات إلى ما عداه يشغله عن الالتفات إليه والمانع عن حضور المحبوب مكروه فلا تزال تتعاقب محبة الله، ونفرته عما سواه على القلب، ويشتد كل واحد منهما بالآخر، إلى أن يصير القلب نفورًا عما سوى الله تعالى، والنفرة توجب الإعراض عما سوى الله، والإعراض يوجب الفناء عما سوى الله تعالى فيصير ذلك القلب مستنيرًا بأنوار القدس، مستضيئًا بأضواء عالم العصمة فانيًا عن الحظوظ المتعلقة بعالم الحدوث وهذا المقام أعلى الدرجات، وليس له في هذا العالم مثال إلا العشق الشديد على أي شيء كان فإنك ترى من التجار المشغوفين بتحصيل المال من نسي جوعه وطعامه وشرابه عند استغراقه في حفظ المال فإذا عقل ذلك في ذلك المقام الخسيس فكيف يستبعد ذلك عند مطالعة جلال الحضرة الصمدية.

المسألة الثانية: في معنى الشوق إلى الله تعالى، اعلم أن الشوق لا يتصور إلا إلى شيء أدرك من وجه، ولم يدرك من وجه فأما الذي لم يدرك أصلاً، فلا يشتاق إليه، فإن لم ير شخصًا ولم يسمع وصفه، لم يتصور أن يشتاق إليه ولو أدرك كماله لا يشتاق إليه، ثم إن الشوق إلى المعشوق من وجهين: أحدهما: أنه إذا رآه ثم غاب عنه اشتاق إلى استكمال خياله بالرؤية. والثاني: أن يرى وجه محبوبه ولا يرى شعره، ولا سائر محاسنه، فيشتاق إلى أن ينكشف له ما لم يره قط، والوجهان جميعًا متصوران في حق الله تعالى، بل هما لازمان بالضرورة لكل العارفين، فإن الذي اتضح للعارفين من الأمور الإلهية وإن كان في غاية الوضوح، مشوب بشوائب الخيالات، فإن الخيالات لا تفتر في هذا العالم عن المحاكاة والتمثيلات، وهي مدركات للمعارف الروحانية، ولا يحصل تمام التجلي إلا في الآخرة، وهذا يقتضي حصول الشوق لا محالة في الدنيا فهذا أحد نوعي الشوق فيما اتضح اتضاحًا. والثاني: أن الأمور الإلهية لا نهاية لها، وإنما ينكشف لكل عبد من العباد بعضها، وتبقى أمور لا نهاية لها غامضة، فإذا علم العارف أن ما غاب عن عقله أكثر مما حضر فإنه لا يزال يكون مشتاقًا إلى معرفتها، والشوق بالتفسير الأول ينتهي في دار الآخرة بالمعنى الذي يسمى رؤية ولقاء ومشاهدة، ولا يتصور أن يكون في الدنيا، وأما الشوق بالتفسير الثاني فيشبه أن لا يكون له نهاية، إذ نهايته أن ينكشف

للعبد في الآخرة جلال الله وصفاته، وحكمته في أفعاله، وهي غير متناهية، والاطلاع على غير المتناهي على سبيل التفصيل محال، وقد عرفت حقيقة الشوق إلى الله تعالى، واعلم أن ذلك الشوق لذيذ لأن العبد إذا كان في الترقي حصل بسبب تعاقب الوجدان، والحرمان، والوصول، والصد آلامًا مخلوطة بلذات، واللذات إذا كانت محفوفة بالحرمان والفقدان، كانت أقوى، فيشبه أن يكون هذا النوع من اللذات مما لا يحصل إلا للبشر، فإن الملائكة كمالاتهم حاضرة بالفعل، والبهائم لا تستعد لها أما البشر فهم المترددون بين جهتي السفالة والعلو.

المسألة الثالثة: في بيان أن الذين آمنوا هم أشد حبًا لله، أما المتكلمون فقالوا: إن حبهم لله يكون من وجهين: أحدهما: أنه ما يصدر منهم من التعظيم، والمدح، والثناء والعبادة خالصة عن الشرك وعما لا ينبغي من الاعتقاد ومحبة غيرهم ليست كذلك. والثاني: أن حبهم لله اقترن به الرجاء والثواب والرغبة في عظيم منزلته والخوف من العقاب والأخذ في طريق التخلص منه، ومن يعبد الله ويعظمه على هذا الحد تكون محبته لله أشد، وأما العارفون فقالوا: المؤمنون هم الذين عرفوا الله بقدر الطاقة البشرية، وقد دللنا على أن الحب من لوازم العرفان فكلما كان عرفانهم أتم وجب أن تكون محبتهم أشد، فإن قيل: كيف يمكن أن يقال محبة المؤمنين لله تعالى أشد مع أنا نرى الهنود يأتون بطاعات شاقة لا يأتي بشيء منها أحد من المسلمين ولا يأتون بها إلا لله تعالى ثم يقتلون أنفسهم حبًا لله. **والجواب من وجوه:**

أحدها: أن الذين آمنوا لا يتضرعون إلا إلى الله بخلاف المشركين فإنهم يعدلون إلى الله عند الحاجة، وعند زوال الحاجة، يرجعون إلى الأنداد، قال تعالى: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾[العنكبوت: ٦٥] إلى آخره والمؤمن لا يعرض عن الله في الضراء والسراء والشدة والرخاء، والكافر قد يعرض عن ربه، فكان حب المؤمن أقوى.

وثانيها: أن من أحب غيره رضي بقضائه، فلا يتصرف في ملكه، فأولئك الجهال قتلوا أنفسهم بغير إذنه، أما المؤمنون فقد يقتلون أنفسهم بإذنه، وذلك في الجهاد.

وثالثها: أن الإنسان إذا ابتلي بالعذاب الشديد لا يمكنه الاشتغال بمعرفة الرب، فالذي فعلوه باطل.

ورابعها: قال ابن عباس: إن المشركين كانوا يعبدون صنمًا، فإذا رأوا شيئًا أحسن منه تركوا ذلك وأقبلوا على عبادة الأحسن.

وخامسها: أن المؤمنين يوحدون ربهم، والكفار يعبدون مع الصنم أصنامًا فتنقص محبة الواحد، أما الإله الواحد فتنضم محبة الجميع إليه.

أما قوله تعالى: ﴿وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أن في قراءة هذه الآية أبحاثًا:

البحث الأول: قرأ نافع وابن عمر: (ولو ترى) بالتاء المنقوطة من فوق خطابًا للنبي عليه

السلام، كأنه قال: لو ترى يا محمد الذين ظلموا، والباقون بالياء المنقوطة من تحت على الإخبار عمن جرى ذكرهم كأنه قال: ولو يرى الذين ظلموا أنفسهم باتخاذ الأنداد، ثم قال بعضهم: هذه القراءة أولى، لأن النبي ﷺ والمسلمين قد علموا قدر ما يشاهده الكفار، ويعاينون من العذاب يوم القيامة، أما المتوعدون في هذه الآية فهم الذين لم يعلموا ذلك، فوجب إسناد الفعل إليهم.

البحث الثاني: اختلفوا في ﴿يَرَوْنَ﴾ فقرأ ابن عامر: (يرون) بضم الياء على التعدية وحجته قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ ٱللَّهُ أَعْمَٰلَهُمْ حَسَرَٰتٍ عَلَيْهِمْ﴾ [البقرة: ١٦٧] والباقون (يرون) بالفتح على إضافة الرؤية إليهم.

البحث الثالث: اختلفوا في ﴿أَنَّ﴾ فقرأ بعض القراء (إن) بكسر الألف على الاستئناف وأما القراء السبع فعلى فتح الألف فيها.

البحث الرابع: لما عرفت أن ﴿يَرَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟﴾ قرئ تارة بالتاء المنقوطة من فوق وأخرى بالياء المنقوطة من تحت، وقوله: ﴿أَنَّ ٱلْقُوَّةَ﴾ قرئ تارة بفتح الهمزة من (أن) وأخرى بكسرها حصل ههنا أربع احتمالات.

الاحتمال الأول: أن يقرأ ﴿وَلَوْ يَرَى﴾ بالياء المنقوطة من تحت مع فتح الهمزة من (أن) والوجه فيه أنهم أعملوا يرون في القوة والتقدير: ولو يرون أن القوة لله: ومعناه، ولو يرى الذين ظلموا شدة عذاب الله وقوته لما اتخذوا من دونه أندادًا فعلى هذا جواب (لو) محذوف وهو كثير في التنزيل كقوله: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُوا۟ عَلَى ٱلنَّارِ﴾ [الأنعام: ٢٧]، ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِى غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ﴾ [الأنعام: ٩٣]، ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سُيِّرَتْ بِهِ ٱلْجِبَالُ﴾ [الرعد: ٣١] ويقولون: لو رأيت فلانًا والسياط تأخذ منه، قالوا: وهذا الحذف أفخم وأعظم لأن على هذا التقدير يذهب خاطر المخاطب إلى كل ضرب من الوعيد فيكون الخوف على هذا التقدير أشد مما إذا كان عين له ذلك الوعيد.

الاحتمال الثاني: أن يقرأ بالياء المنقوطة من تحت مع كسر الهمزة من (إن) والتقدير ولو يرى الذين ظلموا عجزهم حال مشاهدتهم عذاب الله لقالوا: إن القوة لله.

الاحتمال الثالث: أن تقرأ بالتاء المنقوطة من فوق، مع فتح الهمزة من (أن) وهي قراءة نافع وابن عامر، قال الفراء: الوجه فيه تكرير الرؤية والتقدير فيه ولو ترى الذين ظلموا إذ يرون العذاب ترى أن القوة لله جميعًا.

الاحتمال الرابع: أن يقرأ بالتاء المنقوطة من فوق، مع كسر الهمزة، وتقديره: ولو ترى الذين ظلموا إذ يرون العذاب لقلت أن القوة لله جميعًا، وهذا أيضًا تأويل ظاهر جيد.

المسألة الثانية: إن قيل: كيف جاء قوله: ﴿وَلَوْ يَرَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟﴾ وهو مستقبل مع قوله: ﴿إِذْ يَرَوْنَ ٱلْعَذَابَ﴾ و(إذ) للماضي؟ قلنا: إنما جاء على لفظ المضي لأن وقوع الساعة قريب. قال تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُ ٱلسَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ ٱلْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾ [النحل: ٧٧] وقال: ﴿لَعَلَّ ٱلسَّاعَةَ

﴿قَرِيبٌ﴾ [الشورى: ١٧] وكل ما كان قريب الوقوع فإنه يجري مجرى ما وقع وحصل وعلى هذا التأويل قال تعالى: ﴿وَنَادَىٰٓ أَصْحَـٰبُ ٱلْجَنَّةِ﴾ [الأعراف: ٤٤] وقول المقيم: قد قامت الصلاة يقول ذلك قبل إيقاعه التحريم للصلاة لقرب ذلك وقد جاء كثير في التنزيل من هذا الباب قال تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُوا۟﴾ [الأنعام: ٢٧]، ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾ [سبا: ٣١]، ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ فَزِعُوا۟﴾ [سبا: ٥١]، ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ يَتَوَفَّى﴾ [الأنفال: ٥٠].

قوله تعالى: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُوا۟ مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟ وَرَأَوُا۟ ٱلْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ ٱلْأَسْبَابُ ﴿١٦٦﴾ وَقَالَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟ لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُوا۟ مِنَّا كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ ٱللَّهُ أَعْمَـٰلَهُمْ حَسَرَٰتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُم بِخَـٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ ﴿١٦٧﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما بين حال من يتخذ من دون الله أندادًا بقوله: ﴿وَلَوْ يَرَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ إِذْ يَرَوْنَ ٱلْعَذَابَ﴾ [البقرة: ١٦٥] على طريق التهديد زاد في هذا الوعيد بقوله تعالى: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُوا۟ مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟﴾ فبين أن الذين أفنوا عمرهم في عبادتهم واعتقدوا أنهم من أوكد أسباب نجاتهم فإنهم يتبرأون منهم عند احتياجهم إليهم ونظيره قوله تعالى: ﴿يَكْفُرُ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ وَيَلْعَنُ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ [العنكبوت: ٢٥] وقال أيضًا: ﴿ٱلْأَخِلَّآءُ يَوْمَئِذٍۭ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [الزخرف: ٦٧] وقال: ﴿كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَّعَنَتْ أُخْتَهَا﴾ [الأعراف: ٣٨] وحكى عن إبليس أنه قال: ﴿إِنِّى كَفَرْتُ بِمَآ أَشْرَكْتُمُونِ مِن قَبْلُ﴾ [إبراهيم: ٢٢] وهاهنا مسائل:

المسألة الأولى: في قوله: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ﴾ قولان، الأول: أنه بدل من: ﴿إِذْ يَرَوْنَ ٱلْعَذَابَ﴾. الثاني: أن عامل الإعراب في (إذ) معنى شديد كأنه قال: هو شديد العذاب إذ تبرأ يعني في وقت التبرؤ.

المسألة الثانية: معنى الآية أن المتبوعين يتبرءون من الأتباع في ذلك اليوم فبين تعالى ما لأجله يتبرءون منهم وهو عجزهم عن تخليصهم من العذاب الذي رأوه لأن قوله: ﴿وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ ٱلْأَسْبَابُ﴾ يدخل في معناه أنهم لم يجدوا إلى تخليص أنفسهم وأتباعهم سببًا، والآيس من كل وجه يرجو به الخلاص مما نزل به وبأوليائه من البلاء يوصف بأنه تقطعت به الأسباب واختلفوا في المراد بهؤلاء المتبوعين على وجوه: أحدها: أنهم السادة والرؤساء من مشركي الإنس، عن قتادة والربيع وعطاء. وثانيها: أنهم شياطين الجن الذين صاروا متبوعين للكفار بالوسوسة عن السدي. وثالثها: أنهم شياطين الجن والإنس. ورابعها: الأوثان الذين كانوا يسمونها بالآلهة والأقرب هو الأول لأن الأقرب في الذين اتبعوا أنهم الذين يصح منهم الأمر والنهي حتى يمكن أن يتبعوا وذلك لا يليق بالأصنام، ويجب أيضًا حملهم على السادة من الناس لأنهم الذين يصح وصفهم من عظمهم بأنهم يحبونهم كحب الله دون الشياطين ويؤكده قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠﴾ [الأحزاب: ٦٧]، وقرأ مجاهد الأول على البناء للفاعل، والثاني على

البناء للمفعول أي تبرأ الاتباع من الرؤساء.

المسألة الثالثة: ذكروا في تفسير التبرؤ وجوهًا. أحدها: أن يقع منهم ذلك بالقول. وثانيها: أن يكون نزول العذاب بهم، وعجزهم عن دفعهم عن أنفسهم فكيف عن غيرهم فتبرءوا. وثالثها: أنه ظهر فيهم الندم على ما كان منهم من الكفر بالله والإعراض عن أنبيائه ورسله فسمي ذلك الندم تبرؤا والأقرب هو الأول، لأنه هو الحقيقة في اللفظ.

أما قوله تعالى: ﴿وَرَأَوُا ٱلْعَذَابَ﴾ الواو للحال، أي يتبرؤون في حال رؤيتهم العذاب وهذا أولى من سائر الأقوال، لأن في تلك الحالة يزداد الهول والخوف.

أما قوله تعالى: ﴿وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ ٱلْأَسْبَابُ﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: أنه عطف على ﴿تَبَرَّأَ﴾ وذكروا في تفسير الأسباب سبعة أقوال: الأول: أنها المواصلات التي كانوا يتواصلون عليها، عن مجاهد وقتادة والربيع. الثاني: الأرحام التي كانوا يتعاطفون بها عن ابن عباس وابن جريج. الثالث: الأعمال التي كانوا يلزمونها عن ابن زيد والسدي. والرابع: العهود والحلف التي كانت بينهم يتوادون عليها، عن ابن عباس. الخامس: ما كانوا يتواصلون به من الكفر وكان بها انقطاعهم عن الأصم. السادس: المنازل التي كانت لهم في الدنيا عن الضحاك والربيع بن أنس. السابع: أسباب النجاة تقطعت عنهم والأظهر دخول الكل فيه، لأن ذلك كالنفي فيعم الكل فكأنه قال: وزال عنهم كل سبب يمكن أن يتعلق به وأنهم لا ينتفعون بالأسباب على اختلافها من منزلة وسبب ونسب وحلف وعقد وعهد، وذلك نهاية ما يكون من اليأس فحصل فيه التوكيد العظيم في الزجر.

المسألة الثانية: الباء في قوله تعالى: ﴿بِهِمُ ٱلْأَسْبَابُ﴾ بمعنى (عن) كقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٩] أي عنه قال علقمة بن عبدة:

فَإن تَسألوني بِالنِساءِ فَإنَّني ... بَصيرٌ بِأدواءِ النِساءِ طَبيبُ

أي عن النساء.

المسألة الثالثة: أصل السبب في اللغة الحبل قالوا: ولا يدعى الحبل سببًا حتى ينزل ويصعد به، ومنه قوله تعالى: ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الحج: ١٥] ثم قيل لكل شيء وصلت به إلى موضع أو حاجة تريدها سبب. يقال: ما بيني وبينك سبب أي رحم ومودة، وقيل للطريق: سبب لأنك بسلوكه تصل الموضع الذي تريده، قال تعالى: ﴿فَأَتْبَعَ سَبَبًا﴾ [الكهف: ٨٥] أي طريقًا، وأسباب السموات: أبوابها لأن الوصول إلى السماء يكون بدخولها، قال تعالى مخبرًا عن فرعون: ﴿لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ۝ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [غافر: ٣٦-٣٧] قال زهير:

وَمَن هابَ أسبابَ المَنِيَّةِ تنالُه ... وَلَو رامَ أسبابَ السَماءِ بِسُلَّمِ

والمودة بين القوم تسمى سببًا لأنهم بها يتواصلون.

أما قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟ لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُوا۟ مِنَّا﴾ فذلك تمن منهم لأن

يتمكنوا من الرجعة إلى الدنيا وإلى حال التكليف فيكون الاختيار إليهم حتى يتبرءون منهم في الدنيا كما تبرءوا منهم يوم القيامة، ومفهوم الكلام أنهم تمنوا لهم في الدنيا ما يقارب العذاب فيتبرءون منهم ولا يخلصونهم ولا ينصرونهم كما فعلوا بهم يوم القيامة وتقديره: فلو أن لنا كرة فنتبرأ منهم وقد دهمهم مثل هذا الخطب كما تبرءوا منا والحالة هذه لأنهم إن تمنوا التبرؤ منهم مع سلامة فليس فيه فائدة.

أما قوله: ﴿كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ ٱللَّهُ أَعْمَٰلَهُمْ حَسَرَٰتٍ عَلَيْهِمْ﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: في قوله: ﴿كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ﴾ وجهان: الأول: كتبرؤ بعضهم من بعض يريهم الله أعمالهم حسرات وذلك لانقطاع الرجاء من كل أحد. الثاني: كما أراهم العذاب يريهم الله أعمالهم حسرات، لأنهم أيقنوا بالهلاك.

المسألة الثانية: في المراد بالأعمال أقوال: الأول: الطاعات يتحسرون لم ضيعوها عن السدي. الثاني: المعاصي وأعمالهم الخبيثة عن الربيع وابن زيد يتحسرون لم عملوها. الثالث: ثواب طاعاتهم التي أتوا بها فأحبطوه بالكفر عن الأصم. الرابع: أعمالهم التي تقربوا بها إلى رؤسائهم من تعظيمهم والانقياد لأمرهم، والظاهر أن المراد الأعمال التي اتبعوا فيها السادة، وهو كفرهم ومعاصيهم، وإنما تكون حسرة بأن رأوها في صحيفتهم، وأيقنوا بالجزاء عليها، وكان يمكنهم تركها والعدول إلى الطاعات، وفي هذا الوجه الإضافة حقيقية لأنهم عملوها، وفي الثاني مجاز بمعنى لزمهم فلم يقوموا به.

المسألة الثالثة: حسرات ثالث مفاعيل: رأى.

المسألة الرابعة: قال الزجاج: الحسرة شدة الندامة حتى يبقى النادم كالحسير من الدواب، وهو الذي لا منفعة فيه، يقال: حسر فلان يحسر حسرة وحسرًا إذا اشتد ندمه على أمر فاته، وأصل الحسر الكشف، يقال: حسر عن ذراعيه أي كشف والحسرة انكشاف عن حال الندامة، والحسور: الإعياء لأنه انكشاف الحال عما أوجبه طول السفر، قال تعالى: ﴿وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ﴾ [الأنبياء: ١٩] والمحسرة المكنسة لأنها تكشف عن الأرض، والطير تنحسر لأنها تنكشف بذهاب الريش.

أما قوله تعالى: ﴿وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ فقد احتج به الأصحاب على أن أصحاب الكبيرة من أهل القبلة يخرجون من النار فقالوا: إن قوله ﴿وَمَا هُم﴾ تخصيص لهم بعدم الخروج على سبيل الحصر فوجب أن يكون عدم الخروج مخصوصًا بهم، وهذه الآية تكشف عن المراد بقوله: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ۝١٤ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ ٱلدِّينِ ۝١٥ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ﴾ [الانفطار: ١٤ - ١٦] وثبت أن المراد بالفجار هاهنا الكفار لدلالة هذه الآية عليه.



فهرس